

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'DA YARATILIŞ TEORİSİ

Fatma BEKAR

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2020

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'DA
YARATILIŞ TEORİSİ

Fatma BEKAR

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2020

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Fatma BEKAR tarafından hazırlanan "Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Yaratılış Teorisi" başlıklı bu çalışma 19/08/2020 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan ……………………………………….

Doç. Dr. M. Naci KULA

Üye ………………………………………….

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ

(Danışman)

Üye ………………………………………….

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK

ONAY

…/ …/ 2020

(İmza)

Prof. Dr. Mesut ERŞAN

Enstitü Müdürü

……./……/2020

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Fatma BEKAR

ÖZET

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'DA YARATILIŞ TEORİSİ

BEKAR, Fatma

Yüksek Lisans - 2020

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Kamil SARITAŞ

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın yaratılış ile ilgili düşüncesini "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsiri bağlamında incelediğimizde yoktan yaratma teorisine dayandığını görmekteyiz. Kadiri mutlak Yüce Allah'ın, âlemi ve içindeki tüm varlıkları yoktan yarattığını, sonrasında ise Arş'a istiva ederek kanunlarını yerleştirdiğini ve âlemin bu devamlılık ve aşamalılık içerisinde süregeldiğini söylemektedir. Âlem üzerindeki nedenselliği kabul eden Elmalılı, bu nedenselliğin yine Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini vurgular.

Yer ve göklerin yaratılması, bitişik olup ayrılması, önce yerin sonra göklerin yaratılması, göklerin katları gibi konularda gelenekle bilimi bir arada kullanan Elmalılı, âlemin yaratılış sürecinde tedriç kanununa dikkat çeker. Canlıların yaratılışı hakkında da tekâmülcü yaratılış kanununu benimser. Türler arası geçişi ve ortak bir atayı benimseyen evrim teorisini reddederek, her türün kendi tohumundan evrimleşmesini kabul eder. Istıfa kanunu dediği yasa ile insanın sürekli bir seçim ve ayıklama ile en kâmil haline gelene kadar geliştiğini ve en son nokta olarak idrak verdiği ve ruhundan üflediği Âdem'i yarattığını belirtir. Tüm insanlığın Âdem ve eşinden devam ettiğini, onların da yarattığı bu evrenin ikame edilmesi için halife olarak seçildiğini belirtir. Açıkladığı konuları kendinden önceki müfessir görüşleri, Yunan felsefesi, İslam felsefesi ve bilimin verileri ile mezcederek oldukça eklektik ve orijinal yönleriyle okuyucusuna sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Âlem, Canlılar, Yaratılış, Elmalılı M. Hamdi Yazır.

ABSTRACT

THE THEORY OF CREATION IN ELMALILI M. HAMDI YAZIR

BEKAR, Fatma

Master's Degree - 2020

Department of Philosophy and Religious Sciences

Superviser: Assoc. Dr. Kamil SARITAŞ

When we examine Elmalılı M. Hamdi Yazır's toughts about creation in the context of his tafsir called "*Hak Dini Kur'an Dili"* we see that it is based on the theory of creation from nothing . He says that Almighty Allah created the world and all the beings in it from nothing, then created placed his laws after rising above heavens and that the world continues in this graduality and continuity. Accepting the causality on the world, Elmalılı emphasizes that this causality is realized again by the will of Allah.

Using tradition and science together in subjects such as the creation of the earth and the sky, their adjacent and separations, the creation of first of the earth, then the layers and sky, Elmalılı draws attention to the gradual law in the creation process of the world. He adopts evolutionist law of creation regarding the creation of living things. He rejects the theory of evolution, which accepts the common ancestor and transition between species, but instead admits that each species evolved from its own seed. He states that with the law, which he calls the selection law, the human develops until he becomes the most perfect with a continuous selection and selection, and that he creates Adam, whom he decided as the last point and breathed his soul into him. He states that all humanity continues from Adam and his wife and he was chosen as the caliph to inhabit this created universe. He presents the subjects he has explained to his readers in a highly eclectic and original way, intermingling with the data of Greek philosophy, Islamic philosophy and science, his previous interpretative views.

Keywords: Allah, Realm, Living Beings, Creation, Elmalılı M. Hamdi Yazır

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

AÖF: Açık Öğretim Fakültesi

AÜİF: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bkz.: bakınız

Çev.: Çeviri

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

ed.: Editör

Haz.: Hazırlayan

İBÜ: İstanbul Bilgi Üniversitesi

Sad: Sadeleştirenler

TDV: Türkiye Diyanet vakfı

Yay.:Yayınları/Yayınevi

ÖNSÖZ

İnsanın yaşam serüvenindeki en büyük gayesi, kendini tanımak, anlamlandırmak ve konumlandırmaktır. Yaratılış konusu da insanın, hayatını anlamlandırması açısından ortaya koyacağı davranışları yönlendiren temel etkendir. Bu sebeple geçmişten günümüze değin yaratılış meselesi güncelliğini koruyan ve en çok merak edilen konular arasında yer almıştır.

Yaratılış olayı her dönemde felsefi ve dini izahlar getirilerek tartışılmıştır. Allah yeri, göğü ve ikisi arasında bulunan bütün mahlûkatı insanın hizmetine sunmuş, adeta her şeyi insan için yarattığını belirtmiştir. Bu durum insanın yaratılışının bir gayesi olduğunu göstermektedir. Bu gayeye ulaşabilmek için insan, üzerinde yaşadığı dünya ve kendi varlığı ile ilgili arayışlar içerisine girmiştir. Yaşadığı âlemde, tek yetkin varlık olan insanın araştırma, irade ortaya koyma, anlama, kavrama, üretme gibi özellikleri de onun bu arayışlarının sebebidir. Bir yönüyle bu kadar mükemmel olan bir varlığın diğer bir yönüyle de çok aciz ve zayıf olması da bu arayışın temelini oluşturmaktadır.

Biz de bu nedenle "Allah evreni ve içindeki tüm canlıları nasıl yarattı?" sorusu üzerine bu çalışmayı hazırlamaya karar verdik. Yakın tarihimizin değerli isimlerinden olan ve ilmi geleneğin devamında önemli bir rol oynayan Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın düşüncelerinden pek çoğunun sosyolojik ve psikolojik veçheleriyle incelemeye tâbi tutulduğunu, ancak yaratılış konusunun toplu bir şekilde incelenmediğini gördük. Geçmiş ve günümüz insanının temel problemlerinden biri olan "Yaratılış" konusunu son devir din âlimlerinden müfessir ve düşünce adamı Elmalılı'nın kaleme aldığı Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsiri üzerinden, âlem ve içindeki canlıların yaratılışı ekseninde ele almaya çalıştık.

Araştırmamızda konuyu iki ana başlıkta incelemeye çalıştık. Birinci bölümde felsefi bir problem olarak karşımıza çıkan yaratılış konusunda Antik Yunan filozoflarının neler söylediğinden bahsettik. Daha sonra temelinde bu görüşlerin yer aldığı ekolleşmiş ve öne çıkmış olan bazı yaklaşımlara ve ilk yaratılışın nasıl olduğu ile ilgili tartışmalara kısaca değindik. Bu bölüm içinde İslam coğrafyasında önemli gördüğümüz düşünürlerin görüşlerine de yer verdik. İkinci bölümde ise çalışmamızın

konusunu oluşturan Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın yaratılışla ilgili düşüncelerini diğer düşünce ve yorumlarla kıyaslayarak inceledik. Konuyla ilgili tartışmalar çerçevesinde âlemin yaratılışını ve canlıların yaratılışını otaya koymaya çalıştık.

Çalışma boyunca her anlamda desteğini ve bilgisini esirgemeyen ve beni her yönden geliştiren değerli danışman hocam Doç. Dr. Kâmil SARITAŞ'a, yardım ve destekleri için fakülte hocalarım Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL'e, Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN'e, Arş. Gör. Ayşe YORULMAZ'a ve arkadaşım Nur Banu COŞKUN'a, en büyük şansım olan, bana güç veren, yapmaya çalıştıklarımı destekleyen annem Hatice BEKAR, babam Mehmet BEKAR, kardeşlerim Yusuf, Yunus ve Esma BEKAR'a, moral ve motivasyon kaynağım, biricik yeğenim Ertuğrul Mert BEKAR'a çok teşekkür ederim.

Fatma BEKAR

Eskişehir 2020

GİRİŞ

İnsanlık tarihiyle başlayan yaratılış meselesine tarihin her döneminde ve günümüzde izahlar getirilmeye çalışılmıştır. Tarihsel süreçte, konuyla ilgili akli ve dini verileri temel alan birçok fikir ortaya atılmıştır. Kuran-ı Kerim, yaratılış olayını tek, yetkin, her şeye gücü yeten bir Allah bağlamında kurgular. Allah, her şeyin sebebi ve var edicisidir. Kur'an-ı Kerim Müslümanların en önemli referans kaynağı olarak her dönemde birçok düşünür tarafından açıklanmıştır. Önemli müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır'ın "*Hak Dini Kur'an Dili"* adlı tefsiri de bu çalışmalar arasındadır. Elmalılı "Yaratılış" ile ilgili ayetleri özellikle tevhit ilkesine aykırı olmayacak şekilde yorumlamıştır.

I. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bugün yaşadığımız pek çok sorun temelde varlıkla olan ilişkimizden kaynaklanmaktadır. Varlıkla ilişki kurma biçimimizi yani düşüncelerimizi, tutumlarımızı ve davranışlarımızı belirleyen ise varlık tasavvurumuzdur. Bu da yaratılışa ilişkin inanç ve kabullerimizle şekillenmektedir. İnsanın var oluş ve anlam sorununun bir anlamda cevabı niteliğinde olan yaratılış konusunun, hem dinî hem de felsefî bilgiye sahip olan Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın yazmış olduğu " *Hak Dini Kuran Dili*" adlı tefsiri bağlamında ele alınması önem arz etmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin son, Cumhuriyetin ise ilk dönem âlimlerinden kabul edilen Elmalılı'nın bu eseri, bilginin güncellenmesi, geçmiş birikimin sentezi ve geleceğin kurgulanması anlamında bize değerli bilgiler sunmaya oldukça elverişlidir. Biz de bu çalışmamızda âlemin ve canlıların yaratılışı üzerinden konuya açıklık getirmeye çalıştık.

Elmalılı'nın tefsirindeki bakış açısını anlamak için yaşadığı dönemin etkilerini de anlamak gerekmektedir. Osmanlının son dönemleri hem siyasi hem de fikri anlamda büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı, Batı medeniyetlerinin etkisinin fazlaca hissedildiği bir dönemdir. Pozitivizmin kendisini belli ettiği bunun getirisi olarak materyalizm ve evrimci görüşlerin özellikle aydın kesim tarafından kabul edilip yayılmaya çalışılması karşısında İslam'ı ve özümüzü kaybetmeden gelişmeleri takip etmek gerektiğini savunmuştur. Farklı düşüncelerin hızla cereyan

ettiği bir dönemde yaşayan Elmalılı dönemin fikri akımlarının içinde varlık göstermiş ve kaleme almış olduğu eserlerde bilhassa "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirde yaşamış olduğu dönemin etkisi ve benimsediği fikirler doğrultusunda bilimsel veriler ve geleneksel bilgi arasında bir tutum sergilemiştir. Biz de bu tutumunu yaratılış konusu bağlamında değerlendirmeye tâbi tutmak ve felsefi düşüncelerle karşılaştırmak amacıyla böyle bir çalışma hazırlama karar verdik. Günümüzde de halen etkinliğini artırarak sürdüren pozitivist, materyalist ve evrimci akımlar karşısında dini bilginin yapılandırılması önem arz etmektedir. Bu nedenle konuyu iyice anlayabilmek ve felsefi olarak karşılaştırılmasını yapabilmek adına çalışmamızın birinci bölümünde bu akımların yaratılış hakkındaki yorumlarına yer verdik. İkinci bölümde ise Elmalılı'nın hayatı ve eserlerine değindikten sonra yaratılışla ilgili görüşlerini açıkladık.

II. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre Tanrı'nın varlığına ulaşmak için kişinin en başta yaratılışın nasıl olduğunu düşünmesi gerekir. Âlemin yaratılmadığını, maddenin ezeli ve asli olduğunu ortaya atan fikirler, ilahi dinlerin temeli olan tevhid telakkisine zarar vermektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in de vurgulamış olduğu Allah'ın kusursuz, yetkin ve tek oluşu ilkesine uymaz. İnsan, doğru bir inanç ve anlamlı bir hayat kurmak istiyorsa, yaşadığı çevrenin neden ve nasıl yaratıldığını bilmelidir. Bu nedenle çalışmamızın amacı insanın en önemli arayışı olan yaratılışı anlamaya çalışmaktır.

Konumuzu çalışırken literatür taraması yöntemini kullandık. Daha önce yapılmış çalışmalar ve bu çalışmalarda izlenen yolları araştırdık. Temel kaynağımız olan "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirin yaratılış bağlamındaki ayetleri ve tefsirini detaylı olarak birkaç kez okuyup değerlendirdik. Daha sonra bu alanda yapılmış olan çalışmaları temin edip konumuzla olan bağını ortaya koymaya çalıştık.

III. Kaynakların Değerlendirilmesi:

Tezimizin ana kaynağı olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirini kullandık. Yaratılışla ilgili düşüncelerini hem anlamak hem de karşılaştırmak için daha önceki müfessirlerden Zemahşeri'nin "*Keşşaf*"ını ve Fahreddin Râzî'nin "*Tefsîr-i Kebîr*"ini, sonraki dönemlerin ilmi tefsirlerinden Muhammed Esed'in "*Kuran Mesajı*"nı ve tarihselci bakış açısıyla öne çıkan Mustafa Öztürk'ün "*Kuran ve Yaratılış*" eserlerini kullandık. Günümüzde temel alınabilecek bir eser olması hasebiyle Diyanet İşleri Başkanlığının yayımladığı "*Kuran Yolu*" tefsirine de sıklıkla başvurduk. Bilimsel verilerle karşılaştırma yaparken Caner Taslaman'ın "*Big Bang ve Tanrı*" ile "*Evrim Teorisi*", Ferit Uslu'nun "*Tanrı ve Fizik*" kitaplarına yer verdik. Konunun İslam felsefesinde de önemli yer tutmasından dolayı bilhassa ilk bölümde Farabi'nin "*el-Medinetü'l Fâzıla"* ve" *es-Siyasetü'l Medeniyye*" eserleri ile İbn Sina'nın "*Kitâbu'ş-Şifâ*"sı, Gazali'nin "*Tehâfütü'l-Felâsife"*si ve İbn Rüşd'ün "*Faslû'l-makâl*" adlı eserlerini de kullandık.

Ayrıca yaratılış konusu hakkında yapılan pek çok çalışmanın tefsir ana bilim dalında yapıldığını, genel olarak yazılmış tefsirlere pek felsefi bir gözle bakılmadığını fark ettik. Felsefi anlamda yazılan yaratılış tezlerinin ise ya Filozofların ya da mutasavvıfların görüşlerinden oluştuğunu belirledik. Bu nedenle özellikle de Türkiye'de Türkçe olarak yazılmış olan bir tefsirin yaratılış konusunu derli toplu olarak araştırma ihtiyacını hissettik. Elmalılı M. Hamdi Elmalılı'nın "*Hak Dini Kuran Dili*" adlı eserini de yazıldığı dönem ve bakış açıcındaki eklektik yapı nedeniyle seçtik.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ BİR PROBLEM OLARAK YARATILIŞ

Gözümüzü çevirip baktığımız bu âlem ve içinde yaşayan canlıların nasıl yaratıldığı hakkında, birçok araştırma yapılmıştır. Felsefi alanda yapılan araştırmalar, temelde birkaç soruda birleşmektedir. Bir yaratıcı var mı, yok mu, âlem yaratılmış mı, yoksa ezeli mi, yaratılmış ise yoktan mı ya da bir maddeden mi, yaratılmamış ise gördüğümüz bunca şeyler nasıl ortaya çıktı? Gibi sorular yaratılışı felsefi bir problem olarak görüp ele almayı gerekli kılmıştır. Bu nedenle Antik Yunan filozoflarının yaratılışı nasıl değerlendirdikleri ve sonrasında yaratılışla ilgili ortaya çıkan yaklaşımları bu bölümde inceledik. Birincisi her şeyin temeline maddeyi koyan ve Tanrı'yı reddeden materyalizm, ikincisi Tanrı'nın varlığını kabul eden ancak tüm varlığın ondan taşma suretiyle meydana geldiğini savunan sudûr teorisi, üçüncüsü bundan 4-5 milyar yıl önce tesadüfi bir şekilde ortaya çıkan canlıların doğal seçim yani evrim ile bugünkü insan dâhil tüm canlıların ortaya çıktığına inanılan evrim görüşüdür. Sonuncusu ise semavi dinlerin ortak görüşü olan Tanrı'nın evreni sonradan yaratması inancıdır.

1.1. Antik Yunan Felsefesinde Yaratılış Sorunu

İlk filozoflarda yaratılış hakkındaki arayış arche kavramı üzerinden şekillenmiştir. Arche; değişmenin temelindeki değişmeyen şey, ana unsur, töz, hayat ilkesi demektir.[1] İlk Yunan düşünürler arche olarak seçtikleri dört unsura bağlı kalmışlardı. Bilinen ilk filozof olarak kabul edilen Miletli Thales, arche'nin su olduğunu kabul etmekte ve dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü söylemektedir. Her şeyin sıvı bir varlıktan beslenmesi ve onunla varlığını sürdürmesine dair gözlemi onu bu inanca götürmüştür. Çünkü bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey, onun ilkesidir. Bundan dolayı da o, her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusundan çıkarmıştır.[2] Thales'in dikkati çektiği nokta "Hiç'ten hiçbir şey meydana gelmez" düşüncesidir. Bundan dolayı kendisi meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan bir varlığı her şeyin ilk

---

[1] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atlas Yay., 2018), 15.
[2] Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yay., 1996), 91.

nedeni olarak kabul etmektir. Bu kalıcı olan bir ana madde, arche'dir. Thales'in archesi maddi bir varlık olan ve her şeyin kendisinden oluştuğuna inandığı su'dur.[3]

Diğer ilk çağ filozoflarından Anaksimandros "apeiron" kavramını ortaya atmıştır.[4] Ona göre aperion sonsuzluk fikrini ifade eder. Nicelik bakımından sonsuz ve nitelik bakımından belirsiz olarak gördüğü bu ilk maddedir. Ayrıca apeiron maddeden manevi varlığa doğru bir yükselmeyi de ifade etmektedir.[5] Anaximandros Thales'in aksine belli bir maddeyi seçmez çünkü belirli maddeler sonlu ve sınırlıdır. Karşıtı ile sınırlanmıştır.[6] Anaximandros evreni açıklamada mekanik tarzda bir ilkeyi seçen ilk kişidir.[7]

Bir diğer doğa felsefecisi olan Anaximenes'e göre ise arche havadır. Hava, sonsuz bir hava denizi olarak evreni kuşatır ve yer de bu hava denizinde düz bir tepsi gibi yüzer.[8] Anaximenes'e göre: " Nasıl hava olan ruhumuz bizi bir arada tutuyorsa kozmosu da öyle bir hava sarıp tutar." Âlemlerin ortak anası olan bu özdek (madde) aer-pneuma-pskhe (hava, soluk, ruh)'dir. Var olan her şey varlığını bundan alır.[9]

Herakleitos'a göre öz varlığın bütün değişiklikleri içinde birliğini yitirmeyen ve gerçek varlığın, ana maddenin, evrenin temel maddesi ateş'tir.[10] Onun ateşi seçmesindeki neden, "Miletli filozofların görüş tarzını devam ettirerek, doğası gereği herhangi bir başka şeye dönüşebilecek ve herhangi bir şeyin kendisine dönüşebileceği bir şey aramaktır. Bu ise ona göre ancak ateştir."[11]

Empedokles ise kendinden öncekilerin belirlediği ilkelere toprağı ekleyerek ilke olarak dört öğeyi kabul etmektedir. Çünkü ona göre bu öğelerin varlıkları süreklidir. Ayrıca varlığa gelmezler. Bu unsurlar sadece birleşme ve ayrılma yoluyla çoğalır ve azalırlar. Bu anlamda oluşa tâbidirler.[12] Ona göre madde özü bakımından değişmez ama cisimler sürekli değişirler. Kendi kendine ateşin hava, havanın su olması vb. akıl almaz, fakat bu elemanların çeşitli birçok şekillerde birleşerek

---

[3] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi (İstanbul:* Remzi Kitabevi, 2014), 20.
[4] İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yay., 1991), 19.
[5] Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* 16.
[6] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 21.
[7] Yusuf Okşar, İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah, (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008) 9.
[8] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22.
[9] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü)* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 1/28.
[10] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 23-24.
[11] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)* (İstanbul: İBÜ Yay, 2006), 1/187.
[12] Aristoteles, *Metafizik*, 93.

cisimlerin sonsuz şekillerini meydana getirmeleri aklın alacağı şeydir. Şu halde ilk birlik fikrinden vazgeçmeli, havayı esirden, suyu havadan, toprağı sudan çıkarmayı bir yana bırakmalı, bu dört elemanı aynı derecede ilke saymalıdır.[13]

Anaxagoras'a göre deney dünyasında ne kadar çok çeşitlilik varsa o kadar da sperma (ana-madde) vardır. Duyularımızla kavradığımız nesnelerde bulunan spermalar, çeşitlerine göre adlandırılır.[14] Onun için Anaxagoras, oluşu meydana getiren ilkeye, gördüğü iş düşünce yetisininkine benzediğinden, Nous adını verir. Nous'da maddedir. O bütün nesnelerin en incesidir, en arınmışıdır, kendine eşit kendi kendine harekete edebilen tüm varlığın hareket ilkesidir.[15]

Halk dininin Tanrıları insan biçiminde tasarlamasına karşı, Xenoshanes kendi Tanrı tasarımını ortaya koyan ilk kişidir. Bu arınmış bir Tanrı'dır. Ona göre: "Bir Tanrı vardır; bu, Tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek Tanrı baştan aşağı işitmedir, baştan aşağı düşünmedir; her şeyi düşünceleriyle hiç zahmetsiz yönetir." Xenoshanes'in bu Tanrı tasarımı tektanrıcılığın ilk adımları sayılır.[16]

Matematik ve musiki arasında bir bağ kuran Pythagorasçılar sayılardan edindikleri bilgileri bütün varlığın ilkeleri yapmışlardır.[17] Mesela 1 sayısı noktayı, 2 doğruyu, 3 üçgeni, 4 reflaksı, 5 ateşi, 6 suyu oluşturur. Pythagoras'a göre: Sayıdan meydana gelen her şeyin bir düzeni olmalıdır. Bu düzeni de nicelikleri ölçen bir bilgiye bağlamış ve zıtlıkları uyum içinde karşılamıştır. Sınırlı-sınırsız, iyi-kötü, bir-çok gibi. Mesela hava pasifse ruh da pasiftir. Çünkü ruh havadan oluşmuştur.[18]

Materyalizmin kurucusu olarak görülen Demokritos ise ilk görüşünü Anaxagoras'tan almıştır ve ona göre sperma atomdur. Atomlarda olan değişiklik harekettir, yani yer değiştirmedir. Demokritos atomlarda yani ona göre bu gerçek varlıklarda, renk, ses, sıcaklık, soğukluk vb. niteliklerin bulunmadığını söyler. Bunlar bir duyu yanılmasıdır, bir karanlık bilgidir. Ona göre evren yalnızca atomların çarpışmaları ve birbirleri üzerindeki basınçları ile oluşmuştur; evrendeki oluşa kesin

---

[13] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yay., 1998), 28
[14] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 34.
[15] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 26.
[16] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 26.
[17] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 29.
[18] Nedim Yıldız, *İlkçağ Felsefesi* (Eskişehir: AÖF Yay., 2012), 35.

bir zorunluluk egemendir, bütün olup bitenler, nedenlerden zorunlu olarak meydana gelmişlerdir.[19]

Bundan sonraki filozoflar doğa felsefesinden insan felsefesine yönelmiş, V. Yüzyılın ortalarında Sofistler ortaya çıkmıştır. Bundan sonra Yunan felsefesi bambaşka bir yüksekliğe erişmiştir. Sofistlerden Protagoras, doğa felsefesini benimsemez çünkü ona göre kendisinden önce felsefenin konusu olan kozmos sorunu ile uğraşmak boşunadır. Ona göre salt bir varlık yoktur. Bundan dolayı hiçbir nesne için "bu şudur" diyemeyiz; ancak sürekli değişen bağıntıları içinde onun diğer nesnelere göre ne olduğunu söyleyebiliriz. Duyumlar da algılama anında nasıl görünmüşse, öyledir. Protagoras için duyu algısı ve bundan doğan sanı (doxa) tek bilgimizdir. Bundan da şu anlam çıkar: Her sanı doğrudur. Onun en ünlü sözü şudur: "İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olanların varlıklarının da, var olmayanların var olmadıklarının da." [20]

En önemli Sofist Sokrates'e gelince, o ahlaksal konularla meşgul olmakta ve doğal dünyayı bir yana bırakıp tümeli bu ahlaksal konularda aramaktadır. Düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur.[21] Sofistlerden farklı olarak Sokrates'in göz önünde bulundurduğu şey "sağlam, herkes için geçerliği olan bir bilgiye varmaktır." O sanı (doxa) karşısına bilgiyi (episteme) koyar. Yalnız bilgi hazır, hemen öğreniliveren, öğretimle hemen bildiriliverecek bir şey değildir, tersine birlikte çalışarak, uğraşılarak varılacak bir amaçtır.[22]

Platon "Nous" idealar[23] ve görünüşler dünyası[24] diye bir düalizm ortaya koymaktadır. Ona göre herhangi bir duyusal şeyin ortak bir tanımı yoktur. Çünkü duyusal şeyler sürekli olarak değişmektedir. Bu nedenle o, duyusal şeylere idea diyerek, onların ayrı olduklarını ve görünüşler dünyasındaki şeylerin adlarını bu

---

[19] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 36-37.
[20] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 39-40.
[21] Aristoteles, *Metafizik,* 108.
[22] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 44.
[23] İdea: Platoncu anlamda "idea" kelimesi, gerek bu pasajda olduğu gibi "idea" ile, gerekse "eidos" (ve özellikle çoğul "eide) ile karşılanmaktadır. "Eidos", "İdea", terimin ilkel anlamında şeyin kendileri altında göründüğü karakterlerin bütünü, dolayısıyla bu şeyin kendisidir. Ask., Platoncu "idea"nın iyi bir tanımını vermektedir: Duyusalda mevcut olan akılsalın tümünü meydana getiren Platoncu İdea, o halde, mutlak olarak kendi kendisiyle ve her türlü düşüncede bağımsız olarak var olan, meydana gelmemiş ve yok olmayacak, her zaman aynı ilişkiler içinde devam eden, ezeli-ebedi, bir "karışım" (mixte) olma doğası mahfuz tutulmak kaydıyla basit, akılsal (noeton), böyle olduğu için de duyumla kavranılamaz ve sadece akıl tarafından bilinebilir (noumenon), zaman-dışı bir öz anlamına gelir. Bkz. Aristoteles; *Metafizik,* 109. d.n. 4.
[24] Şahin Efil, *İslam ve Batı düşüncesinde Yaratılış Modelleri* (İstanbul: Pınar Yay., 2002), 18.

idealardan aldıklarını söylemektedir. Çünkü görünüşler dünyasındaki bu şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan İdealardan “pay almak” sûretiyle var olmaktadır.[25] İdealar, duyu organlarımızla kavrayabilecek bir yapıya sahip değildir, sadece düşünce ile bilinebilir ve kavranabilirler. Görünüşler dünyası denilen evren değişkendir. Zamana, mekâna ve bozulmaya tabidir. Oysa idealar zamana ve mekâna tabi olmayan, değişmez, ölümsüz yapılardır ve görünür evrendeki şeylerin tamlıklarını temsil ederler.[26] İdealara görünüşler dünyasındaki şeklini veren ise Demiurg denen Tanrı’dır. Bu Tanrı maddeye şekil vererek meydana getiren bir heykeltıraş gibidir. Tanrı da idealardan bir idea, yaratıcı ideadır.[27]

Aristoteles bu konuda Platon’a katılmaz ve âlem duyularımızla algıladığımız alandır der. Oluşun temelinde ilk madde yer alır ve bu ilk madde gerçeklik dünyasında yer almaz. Zihindedir. Ezelidir ve ebedidir. İlk madde bir imkândır. İmkân potansiyele dönüşür, form kazanır.[28] İşte Aristoteles’in yaratma görüşü bu madde-form yahut kuvve ve fiil ilişkine bağlıdır. Ayrılmazlar, sürekli birliktedirler. Bunlar oluşun ve varlığın tek iki sebebidir. Kaldı ki maddenin tek başına yahut formsuz, ontolojik bir değeri ve varlığı da yoktur. Bu iki sebepten maddenin esas sebep, formun da şart olduğu, bu ikisinin de her oluşun mecburi başlangıçları oldukları, bundan dolayı meydana getirilmiş olmayıp ezeli oldukları hakikattir.[29]

Gökyüzü esir (ether)’den, yeryüzü dört unsurdan meydana gelmiştir. Dört unsur doğrusal harekettedir ve sürekli değişir esir ise dairesel harekettedir ve hiç değişmez. Bu nedenle yeryüzü sonlu, gökyüzü ise sonsuzdur.[30]

Aristoteles âlem ve yaratılışıyla ilgili olarak nedensellik görüşünü benimsemiştir ve ona göre nedensellik empirik ve metafizik anlamda ikiye ayrılır. 1-) Empirik nedensellikte hiçbir şey nedensiz olmaz, her şeyin kendisini üreten koşullar tarafından ya empirik ya da deneysel bir nedenselliği vardır. Bu zorunludur. 2-) Metafizik nedensellikte ise neden Tanrı’dır. O dünyanın ya da irade ve eylemlerinin nedenidir. Aktif bir töz ya da güçtür. Tanrı’nın nedeni ise yoktur.[31]

---

[25] Aristoteles, *Metafizik*, 110-111.
[26] Serdar Uslu, *İlkçağ Felsefesi* (Eskişehir: AÖF Yay., 2012), 107.
[27] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 19-21.
[28] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 21
[29] Okşar*, İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah,* 32.
[30] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 23
[31] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 1/185-186

Varlıklar yeryüzü âleminden gökyüzü âlemine doğru daha yüksek formlara bürünerek Tanrı'ya yaklaşırlar. Evrendeki oluşun amacı ilk muharrike yöneliktir.[32] Oluş ilk hareket ettirici yani ilk muharrik ile başlar. O bunu arzu ederek başlatır. Buna göre Aristoteles'in Tanrısı şekil verici, düzenleyici ve belirleyicidir. Ancak âleme müdahale etmez. Hatta ondan haberdar da değildir. Sadece bir mimar gibidir.[33] Aristoteles aynı zamanda bu kadar muhteşem eserin rastlantının ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı söylenemez [34] de demektedir.

Philon ideaların her şeyi yoktan yaratan Tanrı'nın düşünceleri olduğunu iddia eder. Eflatun'dan farklı olarak o ideaların yaratılmış olduğunu söyler. Kendinden öncekilerden farklı olarak o, "yoktan yaratan Tanrı" anlayışını benimsemiştir. Yoktan yaratan Tanrı aşkındır ve evreni tanrısal güçlerden biri olan logos yaratmıştır.[35]

Yeni Eflatunculuk ise Tanrı-Âlem ilişkisinden sudûr nazariyesini ortaya atmıştır. Buna göre Tanrı kendi kendine yeten ve kendinden taşanlarla karışmayan ve kendinden çıkan varlıklar nedeniyle eksilmeyendir. Kısaca "Bir şeyin kendisinden türemiş olduğu yaratıcı ilkedir." Aşamalar dizisi şeklinde evren Tanrı'dan taşmıştır. Sırasıyla Nous (akıl), idealar, ruh, cisim ve maddeler taşmıştır.[36]

Tüm bunlara bakarak Antik Yunan düşüncesinde iki yaklaşım olduğu görülmektedir. Birisi; Aristoteles'in bütün oluşu sebep-sonuç ilişkisine bağlayan ve Tanrı'yı ilk sebep olarak kabul eden görüşüdür. Diğeri ise; Demokritos'un ezeli ve sonsuz atomlarının rastgele bir araya gelmeleriyle açıklayarak âlemi "tesadüfe" bağlayan Epiküros'un görüşüdür.[37] Buna ek olarak Aristoteles ve Platon ezeli evren modelini benimser, Philon yoktan yaratılış, Yeni Eflatunculuk ise sudûr ile yaratılışı açıklamaktadır.

1.2. Materyalizm

Materyalizm nazari felsefede Yunan atomculuğundan ileri sürülen âlemi izah şekillerinden biridir. İlk çağda atomculuğun kurucu olarak Leukippos ve öğrencisi

---

[32] Efil, *Yaratılış Modelleri*, 24
[33] Efil, *Yaratılış Modelleri*, 25
[34] Aristoteles, *Metafizik*, 95
[35] Efil, *Yaratılış Modelleri*, 27-28.
[36] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 28-30.
[37] Okşar, *İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah*, 30.

Demokritos görülür. Demokritos ezeli ve ebedi, bütün değişmelerde sabit, sonsuz ve çok cevherlerden oluşan mürekkep bir varlığı kabul eder. Kâinat duyularla idraki imkânsız sayısız küçük cisimlere bölünmüştür. Bunlar bölünme kabul etmediğinden dolayı da atoma olarak adlandırılmıştır. Mekanik bir kâinat görüşü olan bu nazariyeden ulûhiyet fikri hariç tutulmuştur.[38]

Atomculuk, evrende var olan tek gerçeklik atomlar ve atomların hareket etmelerini sağlayan boşluklardır fikrine dayanır. Atomların birleşme ve ayrılma sonucu maddeyi oluşturmaları tamamen atomun kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Evren yalnızca atomların çarpışması ve birbirleri üzerindeki basınçları ile oluşmuştur. Dolayısıyla evrendeki bu oluşlara kesin bir zorunluluk egemendir. Buna göre, "var olan" meydana gelmemiştir (yaratılmamıştır), yok olmayacaktır ve değişmezdir. Hep olduğu gibi kalacaktır. Atomlar baştan beri kendiliğinden hareket eder. Yani evrende bütün olup bitenler, nedenlerden zorunlu olarak ortaya çıkar. Düşünme ve algı gibi ruh ile açıklanan şeyler de aslında vücudumuzdaki atomların hareketlerinin bir sonucudur.[39]

Her şeyin hareket eden atomlardan meydana geldiğini ve bu atomlar ile bunlara bağlı olarak ortaya çıkan hareketlerin, nihai gerçeklikler olduğunu iddia eden materyalizm türüne "bilimsel materyalizm" denir ve günümüzde etkinliği en fazla olan materyalizm türlerinden birisidir. Bu anlayışa göre madde ve devinim mutlak gerçekliklerdir.[40] Buna göre maddenin ezeli olması evrenin ezeli olması demektir. Evren varoluş nedenini kendi içinde taşımaktadır. Bu nedenle de materyalizm Tanrı'yı ya fiziksel-maddi bir varlığa indirger ya da reddeder. Bu nedenle Ateizm de dayanaklarını materyalizmden almaktadır.[41]

Ateizm maddenin ezeliliği ve onun her şeyin kaynağı olduğu görüşünden hareketle bazı temellendirmeler yapmaya çalışır. Ateistler kendilerine göre bilimsel olarak da kanıtlanmış olan maddenin şuur dâhil her şeyin kaynağı olduğu ve bunun da ezelî olduğu görüşünü savunurlar. Dolayısıyla evrende Tanrı fikrine ihtiyaç yoktur. Onlara göre eğer yaratıcı Tanrı fikrini kabul edilirse madde miktarının yani

---

[38] Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye"de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi* (İstanbul: Yağmur Yay.,1967), 41-42.
[39] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 36-37.
[40] Hüsnü Aydeniz, "Engels'in Materyalizmi ve Din Eleştirisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Erzurum 2010), 65.
[41] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 50.

kütle-enerjinin sıfır düzeyde olduğu bir zamanın var olduğu düşüncesini kabul etmeleri gerekir ki bu, fizik biliminin vardığı sonuçlar açısından mümkün değildir.[42]

Ateistler ve materyalistler, fikirlerini desteklemek üzere bilimsel teorilerden yararlanmış ve bunları kendi felsefelerine uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Hatta materyalistler, kendi felsefelerinin bilimle başladığını ve bilimle birlikte gelişme gösterdiğini iddia etmişlerdir. Başka bir deyişle onlar materyalizmi “evrenin bilimsel bir açıklaması" şeklinde sunmuşlardır.[43]

Ancak materyalistlerin iddia ettikleri gibi maddenin ezelî ve her türlü canlı varlığın kaynağı olduğu tezi bilimsel olarak doğrulanmış değildir. Bir an için maddenin ezeli olduğunu kabul etsek bile bu teist anlayış biçimlerini geçersiz kılmayacaktır. Çünkü yaratmayı kabul etmekle birlikte varlık için bir başlangıç fikrini kabul etmeyen birçok teist de bulunmaktadır. Ayrıca Tanrı’nın varlığını ispat etmek için kullanılan “hudûs” ve “imkân” delili gibi kozmolojik delilleri çürüttüğünü var saymamız durumunda bile, buradan “Tanrı yoktur” hükmünü çıkarmamız mümkün değildir. Çünkü bilimi böyle bir hüküm vermeye zorlamak Kant’ın deyimiyle onu meşru olmayan bir alana itmek anlamına gelir.[44] Aklın ileri sürdüğü düşüncelerin başka akıllar tarafından reddedilmesi, inancın alanında aklın çok rahat çalışamayacağını ya da en azından temkinli olması gerektiğini göstermektedir.

Eski Yunan filozoflarında görülen ilk madde, ilk neden anlayışını materyalizm olarak değerlendirenler de olmuştur ancak onların ortaya koyduğu arche anlayışı, tam olarak madde veya maddi bir şey değildir. Çünkü maddi olanla manevi olan bir arada bulunmaktadır. Arche olarak kabul edilen bu maddelerde maddi olmayan bir takım unsurlar vardır. Mesela Thales'in su dediği madde canlı bir maddedir.[45]

İslam felsefesi ekolü içinde de materyalizmi kabul eden filozoflar vardır. Bu filozoflar yalnız duyular âlemini kabul eder, Allah ve ruhu reddeder. Zaman (dehr)’ı kadim ve baki kabul eder.[46] Savundukları bu değişik fikirlere göre de bu ekol için farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Tüm metafizik gerçekleri inkâr ettikleri, dinleri ve

---

[42] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi (İzmir:* İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2019), 225-226.
[43] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 51.
[44] Aydın, *Din Felsefesi*, 226-227.
[45] M. Necip Yılmaz, “Filibeli Ahmet Hilmi ve Materyalizme Yönelttiği Eleştiriler”, *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul, 2014), 351.
[46] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Ülken Yay., 2005), 168.

peygamberliği gereksiz gördükleri için Zanadıka veya Ehlu't-Tenasüh, her şeyi dış duyuların verilerinden ibaret saydıkları ve duyularla elde edilen bilgiyi tek gerçek kabul ettikleri için Hissiyyun, ruhu ve Allah'ı inkâr ettikleri için Mülhitler ve Muattıla (Ateistler), eskimeyen tek gerçeğin zaman olduğunu söyledikleri için Dehriyyun, maddenin ötesinde başka bir gerçeklik bulunmadığını söyledikleri için de Maddiyyun (materyalistler) olarak isimlendirilmişlerdir. Bu ekolün önemli ismi ise İbn Ravendi'dir.[47] Başlarda mutezile içerisinde yer alan ve görüşleri ile değerli olan, ancak sonraları Şii-Rafizilere katılan İbnü'r-Ravendi'nin ateist olması hakkında kesin bir bilgi bulunmamasına[48] rağmen, peygamberliği, vahyi ve peygamberliğin teminatı ve ispatı konusunda delil kabul edilen mucizeleri inkâr ettiği kabul edilmiştir.[49]

1.3.Sudûr Teorisi

Sudûr nazariyesini felsefi temellere oturtan ve sunan ilk filozofun Plotinus olduğu kabul edilir.[50] Sokrat düşüncesinde zekânın bir işlevi olan düşünme ve bilme eyleminin varlığın kaynağı olarak görülmesi ile sudûr teorisinde öne çıkan ve ikinci derecede var oluşun sebebi olarak görülen aklın benzer olduğu söylenebilir.[51] Ayrıca Empedokles de âlemin oluşmasını idare eden iki prensip olduğunu söyler. Bunlar aşk ve nefrettir. Aşk, dört ayrı unsuru birleştirmeye ve dolayısıyla bu birleşmeden de yeni unsurların meydana gelmesine çalışır. Nefret ise sürekli olarak bu unsurları birbirinden ayırmaya çalışır. Bu iki çeşit eylem, bu âlemde sonsuz bir surette sürüp gider demektedir.[52] Bu anlamda Plotinus'un geçmişten gelen birikimi iyi değerlendirdiği ve sudûr düşüncesini sadece onunla sınırlamamak gerektiği söylenebilir.

Plotinus (M.S. 202-270) İlk Çağ'ın son ve önemli düşünce akımlarından olan Yeni Platonculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisidir. O İskenderiye'ye giderek felsefe tahsili yapmış, Hindistan ve İran'a seyahat ederek Doğu felsefesini

---

47 Hüseyin Karaman, "İslam Materyalistleri", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni,* ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yay., 2017), 5/1011-1012.
48 İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yay., 1998), 56-57.
49 Vecihi Sönmez, "Nübüvvet Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkar Düşüncesi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm* (Van 2017), 278.
50 Fahrettin Olguner, "Filozof Platon'dan Porphyrios'a Mektup", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 250.
51 İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslam mütefekkirinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi*", İslami Araştırmalar Dergisi*, 14/1, (2001), 172.
52 Kamiran Birant, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi (Ankara:* AÜİF Yay., 1958), 23.

araştırmıştır. Roma'da kurduğu okulla hem felsefî öğretisini yaymış hem de felsefe üzerine bir denemeler külliyatı olan Enneadlarını kaleme almıştır.[53] Ancak eser Aristoteles'in zannedilerek onun adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Aristoteles'in Teolojisi (*Üsûlûcyâ Aristatalis)* ismiyle çevrilen bu eser Plotinus'un Enneadlarının 4-5 ve 6. bölümlerinin özetidir.[54] Bu eserde İslam felsefi düşünce sisteminin temel taşını oluşturan sudûr nazariyesi geniş bir şekilde açıklanmıştır.[55]

Sözlükte "doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek" anlamında mastar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine "akmak, fışkırmak, taşmak" anlamında feyz kelimesi de kullanılır. Batı dillerinde sudûr procession, feyz ise emanation terimleriyle ifade edilir.[56]

Yeni Platoncu felsefenin metafizik anlayışını karakterize eden üç temel prensip "Bir" adı verilen "Aşkın tanrı", "Nous" ve "Evrensel Ruh/Nefs"tir. İşte Plotinus bu üç prensibi ve kozmosun nasıl bir varoluş sergilediğini ortaya koymak için sudûr nazariyesini sistemleştirmiştir. Bu felsefe varlığın aşkın olan Bir'den çıkıp maddi âleme ulaştığı ve belirli bir hiyerarşiye sahip olduğunu ve aynı zamanda maddi âlemden hareketle tekrar aşkın olan Bir'e yani Tanrıya nasıl ulaştığını anlattığı çift yönlü bir metafizik anlayıştır. Buna göre evrende dairevi bir hareket söz konusudur.[57]

Sudûr'da yaratılış, Tanrı'nın kendi kendini bilmesi ya da düşünmesiyle gerçekleşir/başlar. Başka bir deyişle her şey Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr eder. Bu sudûr/çıkış maddi anlamda değildir. Tanrı'dan ilk sâdır olan şey, hem Tanrı'yı hem de kendi özünü düşünen ilk akıldır. Onun varoluşu kendi başına mümkün, Tanrı'ya göre zorunludur.[58] Bu ilk aklın Tanrı'yı düşünmesiyle ikinci akıl, kendi özünü düşünmesiyle birinci sema'nın (ilk felek) nefsi, kendisinin mümkün varlığını düşünmesiyle de ilk feleğin maddesi oluşur. Bir anlamda bu varlıklar ondan bu şekilde sudûr eder. İkinci aklın ilk aklı düşünmesiyle üçüncü akıl, sabit yıldızlar

---

[53] Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 39.
[54] Plotinus, *Üsûlûcyâ Aristotelesin Teolojisi*, Çev. Cahid Şenel (Ankara: Tüba Yay., 2017), 15.
[55] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yay., 1992), 23.
[56] Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/467.
[57] Cahit Şenel, "Yeni Eflatunculuk", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni,* ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yay., 2017), 2/ 458.
[58] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 60.

feleğinin (ruhu) nefsi ve onun maddesi oluşur. Sudûr süreci böylece ard arda gelen akılların düşünmesiyle onuncu akla (faal akıl) kadar devam eder.[59]

Aristoteles'in kurmuş olduğu sistemde Tanrı yalnızca hareket veren bir ilkeye dayalıydı. Tanrı-âlem ilişkisi ise hareket veren bir illet ile onun verdiği hareket sayesinde değişim ve oluşum sürecini başlatan ve ikincil etkenlerle varlığını devam ettiren ezelî bir nesneler grubu olarak tasarlanmıştı. Fakat Plotinus Tanrı'yı varlık veren bir ilke olarak kurgulamış ve onu "Bir" olmanın dışında her şeyden arındırmıştır. Bunun için de, âlemin akıl-nefis-cisim üçlemesiyle Tanrı'dan sudûr ettiğini savunmuştur.[60] Plotinus, ayrıca Platon'un iyi ideasına da tanrısal özellikler yükler ve adeta tanrılaştırır.[61] Platon, İyi ideası için, "bilinen şeyler, bilinme özelliklerini iyiden alırlar. Ayrıca iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Ancak iyi, bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir" demektedir.[62] İdealar özler ise iyi ideası özler ötesidir. Bu özelliğine göre iyi ideası evrendeki düzenin birleştirici ve her şeyi kapsayıcı ilkesi olmuş olur.[63]

Plotinus varlık felsefesinde geliştirmiş olduğu sudûr nazariyesi ile Platonculuğu küllîlere yeni bir mana kazandırma çabası içerisine girmiştir. Plotinus'un bu sisteminin Platon ve Aristoteles izlerini taşıdığı görülmektedir. Hatta bu iki düşünceyi meczettiğini söyleyebiliriz. Plotinus, sudûr anlayışı ile idealar ve tabiat arasında ontolojik bağlantıyı kurabilmiş, ideaları tabiatın oluşmasında bir ara neden olarak görmüştür.[64]

Plotinus felsefesinin amacı insanın ilahi "Bir'likte benliğini kaybederek ruhi tecrübenin ortaya çıkması aracılığıyla Tanrı'yla, yani Bir'le birleşmesi (ittihâd) esası üzerine kurulmuştur ve bir çeşit vecd halidir. Buna göre Tanrı dışında her şey sınırlıdır ve geçicidir.[65] Bu felsefe, alçalan ve yükselen cedel adlarıyla bilinen iki akılcı metod üzerine kurulmuştur. Birinci türden olan cedel "İlk Varlık"ın

---

[59] Efil, *Yaratılış Modelleri,* 61.
[60] Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* ed. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yay., 2017), 605.
[61] Kılıç, "Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 41.
[62] Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2009), 225, 509b
[63] Uslu, *İlkçağ Felsefesi*, 109-110.
[64] Kılıç, "Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 39.
[65] Cahit Şenel, "Yeni Eflatunculuk", 448.

açıklanmasında ve âlemin bu İlk Varlık'tan ortaya çıkmasının anlatımında kullanılmıştır. Plotinus ilk Varlık'ın "Bir" olduğu sonucuna varmaktadır.[66]

Bir; mutlak, basit, bölünmeyen, homojen, değişmeyen, yaratılmamış ve yok olmayacak olan Bir'liktir. O Mutlak Neden'dir. Her sonlu şeyin kendisinden çıkıp ve tekrar ona döneceği iyi bir varlıktır. "Bir" için var olmak bile düşünülmemelidir. O, varoluşun ve iyiliğin ötesindedir ve aynı zamanda herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın Faal Güç'tür.[67] Plotinus şöyle demektedir: "İlk ve salt iyi yani Tanrı, nefsi akıl vasıtasıyla ortaya çıkarmış ve yine akıl aracılığıyla her şeyi kuşatmıştır, ancak O'nun üstünde ve O'nu kuşatacak hiçbir şey mevcut değildir. O hakiki manada bilfiil varlık ve salt fiil olduğundan nesnelerin formlarını ve özlerini ortaya çıkarandır. O akıl ve nefis de dâhil olmak üzere bütün her şeyden önce olması bakımından ilk faildir. İlk fail saf ve güzel olarak, sebebini düşünmeksizin meydana getirir. İlk sebep her açıdan iyi, güzel ve cömerttir, ancak bu aşkın nitelikler onun zatında kalmayıp taşar."[68]

Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiğini ise şöyle açıklar. "Gözünü sadece Bir olana çevirmelisin. Bir orada hareketsiz olarak durmaktadır. Diğer şeyler ise sanki dağılmış heykeller gibi ona yönelmişlerdir. Dolayısıyla şeyler ona doğru hareket ederler. Hareket eden her şey mutlaka bir şeye doğru hareket eder. Aksi halde hareketsiz olur. Ancak hareket eden kendisinden kaynaklandığı şeye doğru şevkle hareket etmektedir. Çünkü ona ulaşmayı ve ona benzemeyi arzulamaktadır. Bunun için başını ona doğru çevirir ve bu zorunlu olarak hareketin sebebi olur."[69] Plotinus, âlemin Tanrı'dan nasıl çıktığını ışık ile Güneş arasında bir benzetmeyle anlatır. Güneşin her türlü ışığın kaynağı olması gibi Tanrı da, var olan her şeyin kaynağıdır. Tanrı her şeyin kendisinden sudûr ettiği kaynaktır.[70] "Bir" tüm varlığın sebebidir ancak bütün eşya onda var ise de O, onların hiç birine içkin değildir. Bütün varlık O'ndan sâdır olmuştur. O'nunla var olacaktır ve O'na dönecektir.[71] Tamamen ruhi olan sudûr öğretisinde, Nous Bir'den, Ruh/Nefs Nous'tan zorunlulukla taşmaktadır. Bu oluşta söz konusu olan yalnızca kaynağı etkilemeden ve değişmeden

---

[66] Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Farabî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası Dergisi* 11 (Ankara, Mart 1994), 43.

[67] Muhammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", Çev. O. Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Erzurum 2010), 222.

[68] Plotinus, *Üsûlûcyâ,* 25-26.

[69] Plotinus, *Üsûlûcyâ,* 282.

[70] Birant, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi,* 124.

[71] Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* 26.

bırakan bir yayılma, taşma, yani sudûrdur. Sudûr gerçekleşirken Bir'in herhangi bir bilinçli faaliyeti planlaması veya seçmesi söz konusu değildir. Ayrıca onların ayrılmasıyla kaynakta bir eksilme olmaz. Plotinus Bir'i bütün varlıkların kendisinden çıkıp geliştiği potansiyellik, bir kök yahut tohum olarak ifade eder.[72]

Plotinus'a göre Bir'den ilk sudûr eden (taşan) varlık, Nous (akıl) veya ilahi akıl veya evrensel akıldır.[73] O bu aklın Bir'den taşmasını" tıpkı doğum sancısı başlayan bir kadının doğumunun gerçekleşmesi gibi olur" diye açıklar.[74] Bu akıl kendini düşünen ilk sûret ve ilk tam varlıktır. Âlemdeki diğer tüm varlıkların sûretleri ondan sudûr eder. Bu ilk tam varlığın yani aklın O'ndan sudûr etmesi Bir'in ne kadar mükemmel bir varlık olduğunun da kanıtıdır. Tıpkı "Bir" gibi Akıl'da "Bir" olan En Yüce İlke'den, taşan Nous'tur. Nous, Plotinus'un düşüncesinde sadece Bir'den taşan ilk varlık değil, O, aynı zamanda İlk Varlık'tır. Bir, bir şey olmadığı için ilk varlık olamaz. Aksini düşünmek Bir'e ikilik katmak demektir.[75]

İlk varlık özellik bakımından sâdır olduğu Bir'e benzer ve onun gibi güçlerle donatılmıştır. Böyle olunca da Bir'in aklı meydana getirdiği gibi hareketsiz bir şekilde nefsi (ruhu) meydana getirir.[76] Aslında yapmak istediği şey zorunlu olarak taştığı Bir'e geri dönmeye çalışmaktır. Bu sayede de başka bir varlığın ilkesi haline gelir.[77] Bu şekilde olunca da çokluk Bir'de değil Akıl'da meydana gelmiş olmaktadır. Nefs ise eserin eseridir.[78] Varlık mertebelerinin üçüncü, sudûrun ikinci varlığı olan Nefs, mükemmellikte Bir'e en yakın varlık olan Akıl'dan, kendisine benzeyen, ama yine de kendinden daha aşağıda ve farklı olarak sudûr eden ikinci varlıktır. Akıl ve madde arasında bir yerde duran Nefs varlık mertebeleri düzeninde kavranılır dünyada var olan nedenlerin sonuncusu ve duyusal dünyadaki nedenlerin ilkidir. Böyle olunca da iki yönlü bir ilişki durumu ortaya çıkar. Biri; Nous ile olan ilişkisi, diğeri; duyusal dünya ile olan canlı ilişkisidir. Nefs, kendisi olmaktan kesilmeksizin her yönde sınırsız olarak yayılabilme ve hareket edebilme özelliğine sahiptir. Nefs, âlem içindedir ve her canlı varlık ondan pay alır.[79] Nefs hareketsiz olamaz ve onun

[72] Kılıç, "Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 45.
[73] Nabi, "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", 222.
[74] Plotinus, *Üsûlûcyâ,* 33.
[75] Kılıç, "Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 46
[76] Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 26.
[77] Kılıç, "Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 47.
[78] Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 26.
[79] Birant, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi,* 125

hareketi de hayaldir. Bu hayal ise tabiat ya da his âlemidir.[80] Nefs yapısı itibariyle bakışını yukarı doğru yani yaratıcısına doğru çevirirse bu onun güç ve ışık kazanmasını sağlar. Aşağıya doğru çevirirse de tabiat âlemini meydana getirir. Bu maddi âlem en düşük seviyededir. Artık ondan başka bir varlık sudûr edemez çünkü o bu güce sahip değildir.[81]

Basamakların en altında ise madde bulunur. Bu maddenin hiçbir niteliği yoktur. Var olmayandır. Maddenin Bir'e olan nispeti, karalığın aydınlığa olan nispeti gibidir. Madde mutlak bir yoksunluk ve mutlak bir negatiflik olduğu için, varlığın ve Bir'in tam karşıtıdır ve tam bir karanlık içindedir. Tanrının tam karşısında madde vardır. İnsan da böyle bir varlık düzeyi içindedir. İnsanda beden (cisim) ile ruhtan oluşmuştur. Ruhun bir cisimle birleşmesi onun maddeye batması, gömülmesi, bir mezara kapatılmasıdır. Günahlı olarak Tanrı'dan düşmesidir. Ancak bu aynı zamanda varlığa gelmesi için zorunludur. Cismi cisim yapanda bu ruhtur.[82] Daha sonra Nous'tan Dünya Ruhu, ondan da bireysel ruhlar ve en son da fiziksel dünya taşmıştır.[83]

Yaratılış modellerinden biri olan sudûr nazariyesini genel olarak incelediğimizde görüyoruz ki "Tanrı" düşüncesini kabul eden ve O'na "İlk Varlık" ve "Bir" gibi yücelik sıfatları ekleyen, Yunan felsefi geleneğini iyi harmanlayarak ortaya çıkmış bir yaratılış modeli olarak görülmektedir. Yaratılışın nasıl başladığına dair zihinlerdeki sorulara cevap vermeye çalışmış ancak kendi içinde bazı çelişkiler ortaya çıkarmaktan da geri kalamamıştır. Âlemin kıdemi, hudusu gibi konular, Tanrı'nın tanrısal özellikleri/güçleri (ilmi, iradesi, kudreti) gibi konularda tartışmalara yol açmıştır. Özellikle de Allah ile yaratıklar arasında ontolojik yönden kesin bir ayrım yapmadığı için İslam'daki müteal Allah anlayışına aykırı bulunmuştur.[84] İslam filozofları sudûr'u sistemleştirirken bu tarz sorulara makul cevaplar bulmaya çalışmışlardır. Sudûr teorisini Farabi ve İbn Sînâ üzerinden inceleyelim.

Farabi, İlk Sebep'ten başlayarak maddeye kadar inen bir varlıklar silsilesini kabul eder. Varolanlar iki kısımdır: ilki sadece kendisi düşünüldüğünde varlığı zarurî

80 Plotinus, *Üsûlûcyâ,* 221
81 Plotinus, *Üsûlûcyâ,* 221-222.
82 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 120-121.
83 Nabi, "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", 222.
84 Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat Yay, 2001), 29

olmayandır. Bu mümkün varlıktır. İkincisi ise varlığı zaruri olandır, Vacib-ul Vücud gibi. Mümkün yokluğu da mümkün olandır ve var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Mümkün olan şeyler ya ezelden beri vardır ya da bir süre mevcut olup başka bir zamanda mevcut değildirler. Mümkünlerin sonsuzluğu söz konusu değildir. Onlar bir sebeple meydana gelirler ve birbirlerinin sebebi olamazlar. İlk mevcut olan zaruri bir varlığa dayanırlar.[85]

Farabi'nin, Tanrı, evren ve insana ilişkin kurmuş olduğu felsefi sistem, Eflatun, Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların etkisini göstermekle birlikte kendine özgü yapı taşları da barındırmaktadır. Özellikle Tanrı tasavvurunda Aristoteles ve Plotinus etkisi kendini göstermektedir. Farabi'ye göre Tanrı aynı Aristoteles gibi hareketin hareket etmeyen temel sebebi olan Gai sebep olarak belirlenir. Ancak bu sadece ahlaki bir Tanrı değil aynı zamanda Fail sebep yani varlık veren yaratıcı ilkedir. Tanrı tüm var olanlara varlık verendir. Ezelidir. Eksiklilerin tümünden uzaktır ve madde değildir. O ilk mevcuttur. En üstündür ve en yetkindir. Tanrı sebepsiz, basit ve tektir. Özü, cevheri varlığı, nitelikleri ile eşsizdir. Asla bir dengi de yoktur. O maddi olan her şeyden uzak olmasıyla da salt fiil ve akıldır.[86]

Farabi bütün varlıkların kaynağı olarak ilk neden olarak tanımladığı Tanrıyı gösterir. Ona göre, İlk var olan, her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. O'ndan varlığa gelenler varlığını ona borçlu olanlardır ve ondan bir taşma sonucu O'nun kendi varlığından sudûr ederler. Ondan meydana gelenler ise onun nedeni değildir. İlk olanın varlığı başka herhangi bir şeyin varlığı için, başka bir şeyin varlığının kendisinden çıkması için değildir. Onun varlığının amacı diğer şeyleri meydana getirmek de değildir. Eğer öyle olsaydı onun kendisinin dışında bir nedeni olurdu ve böyle olunca da ilk olan olmazdı. Ayrıca İlk olan, varlığa getirmekle sahip olduğu mükemmellikten başka, daha önce sahip olmadığı bir mükemmellik elde etme durumunda değildir. Onun varlığı kendi özü içindir. Bir başka şeyin ondan çıkması onun varlığının ve tözünün bir sonucudur. Bütün her şey ondan zorunlu olarak çıkar.[87]

---

[85] Aynur İlhan Tunç, "Plotinos Ve Farabi'de Sudûr Teorisi Ve Değerlendirilmesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* Dergisi 13 (Bahar 2007), 160.
[86] Farabi, "*el-Medinetü'l Fâzıla" İdeal Devlet*, Çev: Ahmet Arslan (İstanbul: Divan yay., 2015), 33-39.
[87] Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, 45,46; Farabi, *es-Siyasetü'l Medeniyye,* Çev: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2012), 56.

Ondan bir şeyin taşması için ise kendi özünden başka bir şey gerekli değildir. Ne yeni bir harekete ne de yeni bir özelliğe gereksinim duyar. Ayrıca kendisinden başka kendisinden bir şeyin taşmasına engel olacak bir şeyin var olması da mümkün değildir.[88]

İlk olanın tözü öyledir ki bütün varlık ondan hiyerarşik bir şekilde taşar. Her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk olana yakınlık derecesine göre var olur. Bu hiyerarşik yapı en mükemmel olandan başlayıp daha az mükemmele doğru devam eder. Her seferinde biraz daha az mükemmel ve daha kusurlu olan varlığa gelir. En son artık kendisinden sonra varlık gelmesi mümkün olmayan varlığa gelinir. Artık buradan sonra hiçbir şey varlığa gelemez ve varlık dereceleri sona erer.[89]

Farabi ay üstü âlemin varlığını açıklarken temelde değişme veya çokluk problemini çözmeye çalışır. "Bir'den ancak bir çıkar" teoremini korur ve açıklamalarını buna göre yapar. İlk Olan'dan sonra ikinciler ve faal akıl gelir. İkinciler meydana geldikleri varlıkları bakımından derecelere ayrılırlar. Ancak ayrılsalar bile kendi özlerinde cevherleştikleri birer özleri vardır. Bu kendine özgü varlıkları aynı zamanda varlık veren varlıklarıdır. Bunlar kendilerinden başkalarının ortaya çıkmasında ve onlara varlık vermelerinde özleri dışında şeylere muhtaç değillerdir. Onların hepsi varlıklarını birinciden yani İlk olandan almışlardır.[90] Bu ilk akıldan diğer varlıkların çoğalması ise şu şekildedir.

Birinci Akıl: Tanrının kendini düşünmesinden meydana gelen bu ilk akıl tektir ancak varlığında ikilik vardır. Bu tanrıya göre zorunlu ve kendi özüne göre olurlu oluştur. Bu da zorunlu varlık gibi düşünür. Bu düşünmede üç durum vardır. a) Kendini var eden ilk varlığı düşünmesinden ikinci akıl, b) kendinin ilk, zorunlu varlığa göre zorunluluğunu düşünmesinden birinci göğün nefsi, c) kendinin kendi özüne göre olurlu olduğunu düşünmesinden göğün (felek) cismi, maddesi meydana gelmektedir. İkinci Akıl: Bu akılda kendi özüne göre olurlu ve birinci akla göre zorunludur. İlk ve zorunlu varlığı düşünmesinden üçüncü akıl ve kendi özünün zorunluluğuna göre birinci göğün nefsini, kendi özünün olurluluğuna göre, birinci göğün maddesini (cirm, cisim) meydana getirir. Bu silsile sırasıyla onbirinci akla kadar devam eder. Sabit yıldızlar, Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve

88 Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, 47.
89 Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, 47.
90 Farabi, *es-Siyasetü'l Medeniyye,* 60.

Ay'ın nefsi oluşur. Onbirinci Akıl da ise maddeye ve mahalle muhtaç olmayan ayrık, hareketsiz ve soyut varlıklar sona erer. Ay küresinde de gök cisimleri son bulur.[91]

En son faal akıl ve ay küresiyle sona eren, en üstün mükemmelliğe sahip olandır. Ayaltı âlemdeki varlıkların dışarıdan hareket ettiricileri onlardır. Gök cisminin altındaki şeylerin varlığını bu iki ayüstü âlem varlığı birlikte tamamlar.[92] Farabi'ye göre faal akıl maddi bir varlığa sahip değildir ve onu ruh diye isimlendirir. Faal akıl Ay altı âlemdeki oluşların nedenidir. Onun sayesinde ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında bir bağ kurulmuş olunur.[93]

Ayaltı cisimler ateş, hava, su, toprak gibi unsurlarla buhar, alev ve diğerleri gibi unsurları aynı cinsten olan şeyler, taşlar ve onlarla aynı cinsten olan madeni şeyler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlarla, dil ve düşünce sahibi olan (nâtık) hayvanlardır.[94] Ayaltı âlemdeki tüm varlıklar unsurlardan meydana gelir bu nedenle hepsinde ortak olan ilk maddelerdir. Bu cisimlerin hiç birisi sûretlerini başlangıçta almazlar, onlara ilk önce maddeleri verilir. Bu nedenle de onlar sûretlerini kazanmaya çalışır. Kazanıncaya kadar da azar azar yukarıya doğru yükselir.[95]

Ayaltı âlemde ise sıralanış şöyledir. Önce en değerli olan gelir. Sonra en mükemmele ulaşıncaya kadar kendisinden daha mükemmele doğru gidilir. En az değerli olan ise maddedir. Unsurlar bu ilk maddeden daha değerlidir. Sonra madeni cisimler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlarla, dil ve düşünce sahibi olan (nâtık) hayvanlar gelir. Artık dil ve düşünceye sahip hayvanlardan daha mükemmeli yoktur.[96]

Bu şekilde Farabi akıllar teorisi sayesinde hareket ve değişme problemini çözmeye çalışır. Aynı teoriyi Bir ve Çokluk Problemini çözmede ve Aristoteles'in bilinen madde anlayışı ile İslam'ın yaratılış öğretisini sentezlemek için kullanır. Madde akıllar kadar eskidir ancak yaratılmıştır. Çünkü o, faal akıldan sudûr etmiştir. Farabi Tanrı'nın birliğini korumak için Tanrı ile dünya arasına yerleştirdiği akılların aracı olmasını tasarlamıştır. Farabi'nin akıllar teorisinin kökleri muhtelif kaynaklara

---

[91] Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: AÜİF Yay., 1974), 109-111.
[92] Farabi, *es-Siyasetü'l Medeniyye,* 63.
[93] Tunç, "Plotinos Ve Farabi'de Sudûr Teorisi Ve Değerlendirilmesi", 165.
[94] Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, 53.
[95] Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, 55.
[96] Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, 55.

kadar götürülebilir. O'nun bu teorisi Yunan astronomlarının özellikle Batlamyus'un kabul ettiği, evrenin arz etrafında ezeli olarak dairevi hareketle dönmekte olan dokuz gök küresinden oluştuğu şeklindeki teoriyi izlediği söylenebilir. Ayrıca Onun astronomik yönü Aristoteles'in feleklerin hareketi hakkındaki yorumu ile bir benzerlik göstermektedir.

Sudûr teorisinde Plotinus ve İskenderiye ekolünden etkilendiği görülür. Ancak bu teori Farabi'ye ait olup, hakikatin bir olduğunu gösterme arzusuyla bir terkip şeklinde ifade edilmiştir. Plotinus'un "Bir" anlayışı ile Farabi'nin Tanrı anlayışı birbirinden farklıdır. Farabi Tanrı'yı çeşitli niteliklerle dile getirirken Plotinus Bir'i iyilik hariç her şeyin üzerinde ve ötesinde görür. Bu nedenle Farabi'nin Tanrı görüşü irade, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip yaratıcı bir Tanrı görüntüsü verirken, Plotinus 'un Bir'i bu özellikten yoksun görünmektedir.[97]

Ayrıca Farabi sudûr'u meydana çıkmak, yokluktan sonra var olmak anlamında kullanmış ve bunu Kur'an-ı Kerim'de geçen "ibda" kelimesiyle bağdaştırmıştır. İbda, olmayan bir şeyden bir şey icat etmektir. Bu yaratma anlamındadır. Bu bakımdan Farabi'nin sudûr anlayışı Plotinus'tan farklıdır.[98]

Farabi'nin sudûr nazariyesindeki farklarından bir diğeri ise ilk akıl ve semavi akıllar diye kastettiğinin "Melekût âlemi" olmasıdır. Semavi akılların son bulduğu Faal Akıl'ı, rububiyet ve emr âlemi ile süfli âlem olan ay altı âlem arasında bilgi akışını sağladığından dolayı Ruhu'l-kuds, Ruhu'l-emin olarak adlandırmış ve onu vahiy meleği ile aynileştirmiştir.

Farabi'nin sudûr anlayışına baktığımızda her bir Akıl'ın bir üstündekine dolayısıyla ilk Olan'a, Allah'a bağlı olduğunu görürüz. Birbirinden sudûr eden bu akılların tam bir bağımsızlığı yoktur. Bu akış açısına göre sudûr teorisi İslam inancındaki Allah'ın bazı eylemleri doğrudan kendisi yapmayıp melekleri görevlendirmesine benzetilebilir. Vahiy için Cebrail, doğa olayları için Mikail adlı melekleri görevlendirmesi gibi. Bu bakımdan değerlendirildiğinde, her akıl küçük bir ilah durumundadır, şeklinde yapılan eleştiriler anlamsızlaşmaktadır. [99]

---

[97] Yıldırım, "Plotinus ve Farabî'de Sudûr", 50.
[98] İbrahim Hakkı Aydın, "Farabi'nin Metafizik Düşüncesi*", Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni,* ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yay., 2017), 5/712.
[99] Aydın, "Farabi'nin Metafizik Düşüncesi*",* 714.

İbn Sînâ felsefesinin de Farabi gibi en önemli çıkış noktası varlık konusudur. O, varlık kavramının tam tanımlanamayacağını söyler. Ona göre varlık doğrudan akıl yoluyla bilinebilir. Varlık içeriği ve gerçekliği olan kavramdır.[100] İbn Sînâ, varlığı ikiye ayırarak incelemektedir. Biri Zorunlu diğeri mümkün varlıktır. Ona göre Zorunlu Varlık mevcut olmadığı farz edildiğinde kendisine imkânsızlık ilişen mevcut olandır. Mümkün varlık ise mevcut olmadığı ya da mevcut olduğu farz edildiğinde kendisine imkânsızlık ilişmeyendir. Yani Zorunlu Varlık varlığı zorunlu olan, mümkün varlık işse ne varlığında ne de yokluğunda kendisinde zorunluk bulunmayandır.[101]

İbn Sînâ'ya göre bu zorunlu varlık Allah'tır. O Bir'dir. Hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak değildir.[102] Varlığı tam olandır. O bizzat saf gerçekliktir ve saf iyidir. Varlığı bizzat mükemmeldir. Mükemmelsizliklerin ve kötülüklerin dışındadır. Saf iyiliktir.[103] Saf akıldır, her şeyi zatı ile bilendir. Akıl ve akledilen O'nda birdir yani o hem akıl hem âkil hem makuldür.[104] Her şeyin güzelliğinin ve hoşluğunun ilkesidir.[105] Hem âşık hem mâşuktur ve aşkın ta kendisidir.[106]

Görüldüğü gibi İbn Sînâ da Allah'ı aynı Eflatun gibi aşk olarak nitelemektedir. Eflatun'da aşk canlılara özgüdür ancak İbn Sina'da aşk, canlı ve cansız tüm varlıklara yayılmış bulunan bir kuvvedir ve son derecesi mutlak iyi olan bizzat Allah'tır. Canlıların birbirine olan aşkının gayesi ise soyun devamlılığı içindir.[107] İbn Sînâ aşk kavramını ikiye ayırır. Biri tabiidir ve bunu taşıyan gayesi ile kendi arasında, kendini hareketten alıkoyacak harici bir zorlayıcı olmadıkça, hiçbir durumda bu gayesine erişmeden kendiliğinden durmaz.[108] İkincisi ihtiyari aşktır. Canlıları birbirinden ayıran bu aşk iyi bir maşukun iyi bir maşuka tercihi ile kendini gösterir.[109]

İbn Sina'nın bu açıklamalarına göre her hüviyette salt iyiden alınmış bir iyilik vardır. Bu varlıktır. Onun karşısında kötülük vardır, bu da yokluktur. Hüviyetler

---

[100] Ali Durusoy, "İbn Sina Felsefesi", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/326.
[101] İbn Sînâ, *en- Necât Felsefenin Temel Konuları*, Çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergah Yay., 2018), 224.
[102] İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, Çev. E. Demirli, Ö. Türker (İstanbul: Litera Yay., 2005), 2/88.
[103] İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ,* 100.
[104] İbn Sina*, Kitâbu'ş-Şifâ,* 102.
[105] İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ,* 114.
[106] İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ,* 109.
[107] İbn Sina, *Risale fi Mahiyyati'l-Işk*, Çev. A. Ateş (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017), 76-77.
[108] İbn Sina, *Risale fi Mahiyyati'l-Işk*, 102-103.
[109] İbn Sina, *Risale fi Mahiyyati'l-Işk*, 68

varlıkta kalmak istediklerinden varlıklarını koruyacak bir kuvveye sahip olmak isterler ki bu da aşktır. Bunun sebebi varlığı zatı ile kemal sahibi olan Allah'ın feyzinden almış olmalarıdır. Bu nedenle aşk bütün hüviyetlerde vardır. Buna göre aşk iyiyi, güzeli, kemali bulmak ve korumak yani varlığın var olup, var kalmasıdır. İyi iyiye âşıktır. İlk ve salt iyi Allah da tabii olarak kendi kendine âşıktır. [110] Buna göre anlıyoruz ki aşk bizzat varlıktır ve İlahi varlık ve bütün diğer varlıkların sebebidir. [111]

Allah veya ilk aşk, ilk âşık ve ilk mâşuk, kendi zatı ile ve zatındaki aşk, âşıklığı ve mâşukluğu ile kendine âşık olunca kendi varlığını ve diğer varlıkları var etmiştir. Aşkla oluşan bu yaratılış ise tecelli adını alır. İbn Sina eğer tecelli olmasaydı varlık var olmazdı demektedir. Çünkü Allah aynı zamanda kendi varlığı ile diğer varlıkların yani sebeplenmişlerin varlığına âşıktır. Aşkın, varlığın sebebi olması tabii, zorunlu ve lüzumludur. Varlığın sebebi aştır. Zat ile varlık ve aşk aynı şeylerdir ve birdirler. Allah'tan başka varlıkların sebebi ise Allah'ın onlara maşuk oluşudur.[112]

İbn Sînâ tüm varlıkların Tanrı'dan nasıl meydana geldiğini aşktan yola çıkarak Farabi'de olduğu gibi sudûr teorisiyle açıklar. Allah'ın varlığı ve mahiyeti aynı olduğundan ve onda çokluk bulunmadığından dolayı, O'nun bilgisinin konusu bir tektir yani kendi zâtıdır. Oluş süresini başlatan da onun kendisini bilmesidir. Onun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi "birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince bir tek varlığı gerekli kılar. O da akıldır.[113]

Bu akıl Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkündür ve bu nedenle de çokluk barındırmaktadır. Bu akıl hem sudûr ettiği Tanrı'yı hem de kendi zorunlu ve mümkün varlığını düşünür. Düşünmedeki bu çeşitlilik ile de çoğalma başlamaktadır. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesiyle ikinci akıl, zorunlu varlık oluşunu düşünmesiyle birinci göğün nefsi ve özünde mümkün varlık oluşunu düşünmesiyle de göğün maddesi yani cismi oluşur. İkinci aklın da Tanrı'yı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin zorunlu ve mümkün oluşunu düşünmesiyle ikinci feleğin yani sabit yıldızların nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu şekilde her akıl kendinden bir sonraki aklı ve nefsiyle de bir başka gök küresini meydana getirir. Bu süreç güneş sistemindeki gezegenlerin sayısına ulaşıncaya kadar devam eder. En son faal aklın ay

110 İbn Sina, *Risale fi Mahiyyati'l-Işk*, 65-66.
111 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yay., 2017), 265.
112 Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 265.
113 Durusoy, "İbn Sina Felsefesi", 327.

küresinin aklını oluşturmasıyla son bulur. [114]Bu akla “vahibü’s-süver” (واحب الصور) de denir. Ona bu adın verilmesinin nedeni ay-altı âlemdeki varlıklara sûretlerini vermesindendir.[115]

Bu akıllar silsilesinde Farabi ile aralarında bir fark dikkati çekmektedir. Farabi’ye göre bu akılların her birinin kendi özünü meydana getiren bir varlığı vardır. Bu kendine özgü varlık, başka bir varlık meydana getiren varlığın aynıdır. Bu akıllar varlılarını ilk varlıktan aldıkları için kendilerinden meydana gelecek diğer varlıkların meydana gelmesinde kendi öz varlıklarından başkasına muhtaç değillerdir. İbn Sina ise birinci aklı ikinciye ve ikinciyi üçüncüye vasıta göstermektedir.[116]

İbn Sina’da Farabi gibi sudur sürecinde ay altı âlemle ilişki kuranın faal akıl olduğunu söylemektedir. Faal aklın en önemli özelliği ise insanlarla olan bağıdır. İnsan aklı ve bilgisi bu faal akıl sebebiyledir. Maddi âlemdeki oluş ve bozuluş da bu faal akıl vasıtasıyla olmaktadır. Önce dört unsur sonra madenler, bitkiler ve hayvanlar sırasıyla ortaya çıkarlar. En yüksek tertip ile insan bedenine ulaşılır ve faal akıldan insani nefis yaratılır. Böylece bilfiil akıl bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve akıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulmuş olur. Sonrasında ise o bedene ait nefs gelir.[117] İbn Sina türlerin değişmediğini düşünmektedir. Çünkü onlar ay üstü âleme aittir, ancak fertler bir süre sonra bozulmaktadır. Oluş ve bozuluşun yaşandığı yer ise ay altı âlemdir. Bu nedenle de ay üstü âlemdeki akıllar ay altındaki varlıkların sebebi görülmektedir. Ancak tüm varlığın gerçek sebebi ilk varlıktır.[118]

1.4.Evrim Teorisi

Yaratılışın ikinci aşaması diyebileceğimiz canlıların yaratılması konusunda ortaya atılmış bir teori olan evrim için yapılan genel tanımlar biri, yeryüzünde kendi kendine tek bir canlı meydana geldiği ve bu tek canlının da tarihi olarak gelişip

---

[114] Ömer Mahir Alper, “İslam Felsefesinde Altın çağın Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yay., 2017), 5/ 899-900
[115] İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ,* 158.
[116] Atay*, Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 112.
[117] Durusoy, “İbn Sina Felsefesi”, 327.
[118] Durusoy, “İbn Sina Felsefesi”, 327.

evrim geçirerek günümüzdeki canlıları oluşturduğudur.[119] Sebepsiz ve her türlü dış tesirlerden bağımsız olarak var olan ya da meydana gelen bir ilk canlı hücre (ortak ata), bütün canlıların menşeidir; aslıdır. Bütün canlılar bu ilk canlı hücreden evrim yolu ile ayrılmış, farklılaşmış ve bugünkü cinsler, türler oluşmuştur.[120]

Evrim görüşünü ilk ortaya atan Lamarck'a (1744-1829) göre evrim, oldukça yavaş aşamalarla gerçekleşen bir süreçtir. Ona göre en basit canlılar kendiliğinden türeme yoluyla oluşmakta ve daha karmaşık olanlar da onlardan evrimleşmektedir. İnsan, evrimin en son ürünüdür ve maymunumsu canlılardan evrimleşmiştir.[121] Lamarck çevresel faktörlerle ihtiyaç duyulan özelliklerin geliştiğini ve kalıtım yoluyla sonraki nesillere taşındığını söylemiştir. Ancak Darwin (1809-1892) bunun olabilmesinin doğal seleksiyonla (doğal seçilim) olacağı kanaatindedir.[122] Ayrıca Darwin Lamarck'tan farklı olarak canlıların ortak bir atadan (common ancestor) değişerek geldiklerini ve onları ortak bir soy (common descent) yoluyla bağlandıklarını söyleyen bir teoriye sahiptir.[123]

Darwin gençliğinden beri bitkiler ve hayvanlar üzerinde araştırmalar yapmış, doğal seçim, çevreye uyum, kalıtım ve cinsel ayıklama gibi etkenlerle canlı türlerinin ilkel canlı şekillerinden türeyerek yeni türlerin ortaya çıktığını söylemiştir. Onun biyolojik açıdan insanın menşeini araması ve insanın bugünkü halinden çok daha ilkel olan maymunumsu bir varlıktan türediğini söylemesi Darvinizm diye adlandırılan evrim teorisinin özünü belirlemiştir.[124]

Evrimin kurucuları hepsi bir arada yaşayamayacak kadar çok sayıda hayvan ve bitkinin yetiştiğini, böylece çevrenin, rastlantı sonucu hayatta kalmaya daha yatkın türleri seçtiğini vurgular. Kalıtımdaki ani değişimler olan mutasyonlar evrimin hammaddesini oluştururlar.[125]

Peki her şeyin kendisinden evrildiği ilk canlı/ilk ortak ata nasıl ortaya çıkmıştır. Bunu açıklamak için ilk canlı hücrenin, çok basit yapılı olduğu ve bu

[119] Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik* (Ankara: DİB Yay., 2011), 33
[120] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 32-33.
[121] Caner Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı (İstanbul:* İstanbul Yay., 2018), 101-104.
[122] Taslaman, *Evrim Teorisi*, 105.
[123] Taslaman, *Evrim Teorisi*, 132.
[124] Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi", 40/337.
[125] Carl Sagan, *Kozmos Evrenin ve Yaşamın Sırları,* Çev. Reşit Aşçıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1997), 31.

sebeple de kendiliğinden meydana gelebileceğini söylemişlerdir.[126] Yapılan çalışmalara göre yaklaşık 3.5. milyar yıl önce ilk canlının (kendi yapısına ait bilgiyi bir sonraki nesle, bilgide değişikliklere olanak verecek şekilde aktaran ilk varlığın) oluşumu hakkında bilim insanlarının öne sürdüğü kuramlar içinde en kabul görenler, silisyum dioksit kristallerini (balçık) hesaba katmaktadır. İlk canlının silisyum dioksit kristalleri olduğu veya organik yaşamın amino asitlerin ve nükleik asitlerin silisyum dioksit kristallerinin dislokasyonlarına (atomlarının dizilim kusurlarında) yerleşmesi ile başladığı ileri sürülmektedir.[127]

Evrim teorisi taraftarı olan Carl Sagan, son derece önemli bir laboratuvar tecrübesini aktarmaktadır. "Yeryüzünün ilkel döneminin gazları olan hidrojeni, suyu, amonyağı, metanı, sülfit hidrojeni karıştırıp bu gazların karışımından elektrik akımı geçirdik... Bu elektrik akımının geçmesi şimşek çakması gibidir. Gazları koyduğumuz ve içinde şimşek çaktırdığımız kap saydam olup, sözünü ettiğimiz gazlar gözle görülmez durumdadırlar. Fakat on dakika süreyle şimşek çaktırdıktan sonra kabın kenarlarından yavaş yavaş kahverengi yoğun bir katran yayılır. Morötesi ışığı, yani güneşin o dönemlerdeki özelliğini tekrarlasaydık da sonuç az çok yine aynı olurdu. Katranlı bulamaç, içinde protein ve nükleik asitler, bileşimleri de dâhil, çok zengin, karmaşık organik moleküllerle doludur. Böylece hayatın can suyu kolaylıkla elde edilmiş oluyor." Ancak hemen ardından der ki bu şekilde bir test tüpünden bir canlı çıkarılabilmiş değildir.[128] Bu deneyde bolca nükleik asit elde edilmiştir ki bu da canlının temel taşıdır.[129]

Evrim teorisi İslam düşüncesini de etkilemiştir ve Tekâmülcü/Evrimci yaratılış teorileri ortaya çıkmıştır. Tekâmül kelimesi sözlükte tamamlanmak, mükemmelleşmek anlamındaki kemâl kökünden türemiştir. Günümüz bilim ve felsefe dilinde Batı dillerindeki "évolution" karşılığı olarak kullanılmaktadır. Tekâmül nazariyesi, canlılar dünyasında basitten karmaşığa veya ilkel olandan mükemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekol tarafından ileri sürülmüştür.[130] İslam düşünürlerine göre tekâmül, onlar hem Kuran-ı Kerim'e dayandıklarından hem de başta Aristoteles olmak üzere eskiçağdan sürüp

---

[126] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 33.
[127] Nihat Kınıkoğlu, "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam", *Journal Of İslamic Research* 7/1, (Wınter 1993-94), 75.
[128] Sagan, *Kozmos,* 42-43.
[129] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 33.
[130] Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi", 40/337

gelen çizgiyi terk etmediklerinden, doğadaki oluşumları ve canlı türlerinin birbirlerine dönüşmelerini, basitten karmaşığa ve az iyiden mükemmele doğru ilerleyen, tekmil aşamalarında zorunlulukla belirdiği maddi-manevi gelişme şeklinde algılamışlardır. İki kavramı birbirinden ayırmak gerekirse evrim Batı'da anlaşıldığı anlamıyla bir amaca yönelik değildir ve tesadüfidir, ancak tekâmül bir yaratıcı tarafından belirli bir amaca yönelik olmaktadır.[131] Allah bu işin gerçekleşmesi için bir plan çizmiştir. Adetullah ya da sünnetullah dediğimiz bu plan bir eşit evrimleşme sürecidir. Varoluş mutlak manada yaratılışla başlamış daha sonra evrimleşme süreciyle devam edegelmiştir.[132] İbn Haldun da bu duruma zamanın geçmesi ve çağların değişmesiyle toplumların ve nesillerin durumunun değiştiği halden hale dönüştüğü gerçeğinin gözden kaçırılmaması gerektiğini söyleyerek, Allah'ın kanununa vurgu yapmaktadır.[133]

Evrimci yaratılış teorisi esas faktör olarak Allah'ı kabul ettiğinden, teolojik, Lamarck ve Darwin, evrimin, bizzat tabiatın kendisinden kaynaklandığını kabul ettiği için materyalist ve mekanisttir. Gerçi Lamarck, Müslüman evrimciler gibi, türlerde bir doğal yetkinleşme arzu ve kabiliyeti olduğunu kabul ederse de, bunun, yine de, türlerin kendi tabiatlarından kaynaklandığını savunur; Buffon gibi, o da, evrimin, tabiatın bizzat kendi eseri olduğunda ısrar eder.[134] Ancak Caner Taslaman, Yaratılış ve Evrim kitabında Lamarck'ın görüşlerini The Zoological Philosophy adlı eserinden aktarırken türlerin birbirlerinden değişmesi için canlılara içkin olan ve onları kompleksliğe götüren bir eğilim vardır ve bu da Tanrı'dır demektedir.[135] Taslaman Darwin'in de benzer bir düşünceye sahip olduğunu aktarmaktadır. "Yaratıcının meydana getirdiği bir veya birkaç basit canlı formundan diğerlerinin evrimleşmiş olduğunu öngören bir hayat görüşünde yücelik olduğu" ifadesine Türlerin Kökeni adlı eserinde yer vermiştir. Buna göre "evrimsiz doğrudan yaratılışı" sadece ilk ortak atayla sınırlı tutmuş diğerlerinin ondan evrimleştiğini savunmuştur.[136]

---

131 Yusuf Altunbaş, *Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi 2006), 15.
132 Bayrakdar, *Evrimci Yaratılış Teorisi*, 122.
133 İbn Haldûn, *Mukaddime,* Çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 1/59
134 Bayrakdar, *Evrimci Yaratılış Teorisi*, 131
135 Taslaman, *Evrim Teorisi*, 103.
136 Taslaman, *Evrim Teorisi*, 133.

Müslüman evrimcilerin çoğunluğu külli ruhtan türlerin zincirleme dönüşümsüz evrimini kabul eder. Allah önce tekâmül içinde soyut ve somut tüm varlıkları ve âlemi var edecek bir külli varlık yaratmıştır. Ondan sırasıyla ruhi varlıklar, basit semavi unsurlar, cisimler madenler, bitki ve hayvan türleri ve son olarak insan türü çıkmıştır. Bu süreçte bazı ara türlerden de bahsetmişlerdir. Madenlerle bitkiler arasında mercanlar ve tuffe, bitkilerle hayvanlar arasında hurma ağacı ve aşhaka (boru çiçeği), hayvanlar ile insan arasında maymun ve nasnas (maymun insan).[137]

İslam düşüncesi içinde gelişen bu evrimci yaratılış teorisini savunan görüşlerden Ihvânu's-Safâ'nın tekâmül nazariyesi şöyledir: Allah bütün varlığı oluşturması için yeterli yetenekte donattığı bir güç ile çeşitli ruhi varlıkları ve semavi cisimleri, unsurları, aşama aşama maden, bitki ve hayvan türlerini oluşturduktan sonra, son olarak insan türünü oluşturmuştur. Bu evrim esnasında, her tür, bağımsız olarak birbirine dönüşmeksizin, bizzat külli ruhun akışı ve evriminden ortaya çıkmıştır. Ayrılan her sınıfa âlem ismini vermişlerdir. Madenler, bitkiler hayvanlar ve insanlar âlemi gibi. İki tür arasında geçiş ya da ara türler kabul etmişlerdir. Mesela madenlerden bitkileri geçişte mercanlar vardır. Ayrıca türün sabitliğine inanmaktadırlar. Her tür, kendi içinde sonsuz ve sınırsız evrimleşebilir ancak asla başka bir türe dönüşmemektedir.[138]

İslam filozofu İbn Miskeveyh'in evrim/tekâmül görüşü Ihvânu's-Safâ'nın görüşü gibi Yeni-Eflatuncu felsefi kozmolojiyle karışmış felsefi mahiyettedir.[139] Onun evrim düşüncesi sudûr nazariyesine dayanır ve varlıkları yukardan aşağıya ve sonrasında Tanrıya ulaşmak için yetkinlikte aşağıdan yukarıya doğru sıralama şeklindedir. Ona göre gerçek Bir (Tanrı) tarafından bir düzene koyulmuş varlık türleri arasındaki ilişki ipe dizilmiş incilerin bir kolye oluşturması gibidir. Bu şekilde her türün sonu kendisinden sonra gelecek türün ilki olmaktadır. İlk canlının oluşumu ise ilk unsurların birbirine karışmasıyla ortaya çıkan etki iledir. Bu etki bitkilerdeki canlılık (nefs) hareketidir. Bu şekilde bitki hareket ve beslenme özelliğiyle cansızlardan ayrılır. Otlar, tohumlu bitkiler ve en sonda meyveli ağaçlar şeklinde mertebeler devam eder. En değerli meyve hurmaya gelinir. Artık burada bitki düzeyi sona ermiştir. Etkinin çoğalmasıyla onda hayvan formu kendini göstermeye başlar.

---

[137] Bayrakdar, *Evrimci Yaratılış Teorisi*, 126.
[138] Bayrakdar, *Evrimci Yaratılış Teorisi*, 70.
[139] Bayrakdar, *Evrimci Yaratılış Teorisi*, 69

Hurmada döllenmenin gerçekleşmesi için tozlaşmaya ihtiyaç vardır ve kapçık denen hurma tomurcuğunda tozaklama gerçekleşir. Böylece hurma bitki düzeyinin sonu hayvan düzeyinin başı sayılır. Artık topraktan ayrılmış olan bitki sonraki mertebeye doğru ilerler ve ilk ayrıcı özelliği olan dokunma duyusuna sahip istiridye ve salyangoz türü hayvanlara gelinir. Daha sonra yer değiştirme özelliğine sahip kurtçuk, böcek ve kelebek, daha da gelişerek dört duyuya sahip köstebek, karınca, bal arısına gelinir ve nihayet beş duyuya sahip hayvan oluşur. At atmaca ve insana en yakın mertebedeki maymun böyledir. Bundan sonra iki ayağı üstüne kalkar ve eğitime yönlendirilecek en iyi kıvamdadır. Eğitildikçe düşünme gücü arttıkça insan en yetkin haline ulaşır. Bundan sonra meleklerle kuracağı mertebe kadar ulaşır.[140]

Burada akla gelecek en önemli soru şudur. Bugün neden maymundan bir insan ya da insandan bir maymun doğmuyor? Müslümanların kabul ettiği evrim görüşüne göre insanın bugün bu şekilde bir oluşumu görülmüyorsa bu türlerin ilk defa oluşum veya yaratılışını meydana getiren kozmolojik evrimin ilk insanın ortaya çıkmasıyla sona ermesindendir.[141] Buna göre tür bir kere oluştuktan sonra geriye dönüşün olmadığını söylemektedirler.

1.5.Yoktan Yaratma

Materyalizm ve evrim görüşlerinde Tanrı'ya hiç yer yokken, Sudûr teorisinin Tanrı ile birlikte bir yaratılış açıklaması yaptığını görmekteyiz. Yoktan yaratılış görüşünde ise Semavî dinlerde var olan kadîm, yani ezelî ve ebedî olan, meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan yegâne varlık Tek Tanrı inancı vardır. Tanrı'nın bu niteliklerine sahip olan bir başka varlık yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın dışında kadîm sıfatına sahip bir başka varlığın var olması, tevhid (Tek Tanrı) inancına uygun değildir. Bu nedenle de Tanrı, sonsuz kudreti ile her şeyi yoktan yaratmıştır. Dolayısıyla Allah'ın varlığından başka var olan her şey, hâdis (sonradan meydana gelmiş) tir.[142]

Sonradan meydana gelmenin nasıllığı ve nasıl ifade edileceği ise düşünürler arasında problem teşkil etmiştir. Sonradan yaratılan şey/şeyler, bir şeyden mi, yoksa yokluktan mı meydana gelmiştir? Doğal olarak bu soru âlemin hiçbir şeyden mi,

---

[140] Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 254-257.
[141] Bayrakdar, *Evrimci Yaratılış Teorisi*, 127.
[142] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 21

yoksa mevcut ezeli maddeden mi yaratıldığı sorununa dönüşmüş ve bu konu kelamda "ma'dum"un bir şey mi, yoksa hiçbir şey mi olup olmadığı sorunu olarak ortaya çıkmıştır.[143] Bu "yok" denen şeyin niteliği ve hatta onun "şey" olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı konusunda bazı tartışmalar olmuştur. Mantıki olarak açıklanmaya çalışılan bu sorun; Allah kâinatı yoktan mı yarattı? Yok, iken mi yarattı? Şeklinde sorulara cevaplar aranarak giderilmeye çalışılmıştır. Birinci soru ma'dum meselesini gündeme getirmektedir. Zira bu soruda "yok"un bir şey olup olmadığı tartışılmaktadır.[144] Mutezilenin çoğunluğuna göre ma'dum; arızî ve fiilî olarak yok olan, fakat gerçekte kuvve halinde var olan bir şey, yani varlık olmuş oluyor.[145] O zaman bu şekilde yokluğun mantıki tarifi yapılamaz ve ne olduğundan bahsedilemez ancak varlık yardımıyla ve varlığa nispetle ne olduğundan haber verilebilir olduğu söylenebilir.[146]

Yoktan yaratma (creatio ex nihilo) kavramının iki şekilde tanımlandığını görmekteyiz. Birinci tanım "hiçbir şey yok iken Tanrı'nın bir şeyleri yaratması" iken, ikinci tanım, "hiçbir malzeme kullanmadan yaratma, maddeye muhtaç olmadan yaratma"dır.[147] İkinci tanım sudûr teorisinde açıkladığımız yaratma biçimine daha uygun görünmektedir. Kelâmcılar ise ilk tanıma yakındırlar ve hudus delili bağlamında yaratılanların hiçbir şey yok iken sonradan yaratılmış olduğunu söylerler. Hudus, sözlükte "sonradan meydana gelmek" anlamında mastardır ve kelâm literatüründe kullanılan kozmolojik delillerden biridir. Tümüyle evrenin mevcudiyetinde yokluğun bulunması, bir zamanlar yokken sonradan var olmasını ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da Muhdis denir.[148] Kelamcılara göre Muhdis bir şeyden veya bir maddeden meydana gelmez. Çünkü yaratmadan önce ne bir madde ne de kendisinden varlığın çıktığı bir nesne mevcuttu. Ayrıca muhdisin yokluğu muhdisi zamanda öncelemez ve muhdis bir mekânda var olamaz.[149]

Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar ise evren için zamansal bir başlangıcın gerekmediğini söylemektedirler. Evrenin yoktan yaratılması demek Tanrı'nın kendi

---

[143] H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Çev: Kasım Turhan (İstanbul:Kitabevi Yay., 2001), 274.
[144] Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi (*Ankara: Otto Yay., 2019), 129.
[145] Bayrakdar, *Evrimci Yaratılış Teorisi*, 26-27.
[146] Hüseyin Atay, *İbn Sina 'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), 35.
[147] Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik* (Ankara: Nobel Yay., 2010), 133.
[148] Bekir Topaloğlu, "Hudus" *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 18/304
[149] Düzgün, *Allah-Âlem İlişkisi,* 67-68.

dışında hiçbir madde veya sebebe başvurmadan onu var kılması (ibda') demektir. Yoktan yaratma bu bağlamda ele alındığında evrenin başlangıçlı olması ya da ezeli olması, Tanrı tarafından yoktan yaratılması ile çelişki arz etmez. Yoktan yaratma yani hiçbir madde kullanmadan bir şeyler vücuda getirmek, zorunlu varlık olmayı gerektirir. Bu yaratma sadece Tanrı'ya mahsustur.[150]

İlk İslam filozofu olan Kindi de hudus delini kullanmıştır. Kindi'nin hudus delili Tenahi-i âlem (âlemin sonluluğu) prensibine dayanır. Onu kelamcıların hudus delilinden ayıran ise bu prensibe göre âlemde üç şey vardır. Toplanma, büyüme-küçülme ve ayrılma.[151] Kindi öncelikle sonsuz bir cismin olamayacağını ispata çalışır. Çünkü sonsuz olan şeylerden bir miktar artıp azalamaz, birbirinden küçük ya da büyük olamaz. Bir kısmı alınıp diğerine eklenemez. Bu nedenle de cisim sonludur. Hiçbir cisim zamansız olamaz bu nedenle de zaman da sonludur. Çünkü zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Zaman hareketin sayısının oluştuğu süreçtir. Hareket durumların değişmesidir ve cismin hareket etmesiyle ortaya çıkar. Hareket değişime sebep olur. Cüzlerin yer değiştirmesi, artma ve eksilmesi harekettir. Cevherin değişmesi ise oluş ve bozuluş hareketidir. Her değişim ise zamana bağlıdır. Zaman ise sonluluğun dilimidir, çünkü sürekli olarak bir önceki zaman diliminin var olduğu kabul edilirse kendisinden önce zaman bulunmayan bir dilime varılması gerekir ki bu da mümkün değildir. O halde belirli bir zaman vardır. Bu da cismin varoluş sürecinin sonsuz olmadığı gösterir. Sonsuz olamayan ezeli de olamayacağından onun yaratılmış olması zorunludur. O halde her varlığın zorunlu olarak yoktan var eden bir yaratıcısı vardır.[152]

İslam filozoflarının aksine Kelamcılar zamansal (sonradan) bir yaratılışı kabul ederler. Aslında Kelamcılarla İslam filozofları Allah'ın yaratıcılığı konusunda aynı fikirdedirler ancak asıl mesele bu yaratıcılığın nasıl ve ne zaman başladığında patlak vermektedir. Kelamcılar yaratma karşılığı olarak Tekvin kavramını kullanmışlardır ama onların bu kavrama yüklediği anlamlar farklıdır.[153] Maturidi'ye göre tekvin sıfatı, Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi bir sıfattır ve Allah bu sıfatla

---

[150] Uslu, *Tanrı ve Fizik*, 134.
[151] Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 172.
[152] Kaya, *Felsefe Metinleri*, 24-26.
[153] Tuncay Akgün, "Gazâli'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 14/38, (Ocak- Haziran 2011), 19

ezelde muttasıftır. Tekvin mükevvindir yani yaratılmıştır.[154] Eş'ari'ler ise tekvini hakiki bir sıfat olarak görmezler. Diğer sıfatlar gibi hâdis olduğunu Allah'ın zatı ile kaim olmadığını söylerler.[155]

Kelamcıların hudus deliline göre "Âlem sûretiyle (arazlarıyla) ve maddesiyle (cevherleriyle) hâdis (yok iken var olan varlık[156])tir. Her hâdisin bir muhdisi (yaratıcısı) vardır. O halde âlemin de bir muhdisi vardır ki O, Allah Teâlâ'dır."[157]

Gazâli'ye göre de filozoflarla âlem hakkındaki tartışma iki yönlüdür. Âlem ya sonradan yaratılmıştır ya da ezelidir. Gazâli'nin ortaya koymak istediği hususlardan biri âlemin Allah'ın iradeli fiili olduğu ve âlemin ezeli olmayıp sonradan yaratıldığıdır.[158] Âlem ifadesiyle yüce Allah dışındaki tüm varlıklar, Allah dışındaki tüm varlıklar ifadesi ile de bütün cisimler ve arazlar kastedilmektedir. Var olan her şey mekânda yer kaplayan ve kaplamayan varlık diye ikiye ayrılır. Mekânda yer kaplayan varlık birleşik değilse cevher, birleşikse cisimdir. Mekânda yer kaplamayan varlık cisme bağlıysa araz, hiçbir şeye başlı değilse, yüce ve hiçbir şeye muhtaç olmayan "Allah" olarak isimlendirilir.[159]

Gazâli'ye göre varlık, varoluşu açısından ikiye ayrılır. Varlığı kendinden olan ve varlığı başkasından olan. Varlığı başkasından olan iğretidir yani kendi nefsiyle kâim değil, emanettir. Onun özü kendi özü itibariyle değerlendirildiğinde, o salt yokluktur. Sadece başkasıyla ilişkisi açısından vardır. Fakat gerçek bir varlığı yoktur. Gerçek varlık ise Allah'tır.[160] İslam felsefesinde varlık ile ilgili temel düşünce, varlığı oluşturan ilke ve ilk nedenin Tanrı olduğudur. Ancak onun varlığı hiçbir nedene dayanmaz. Gazâli İslam filozoflarının "yaratıcı varlık" derken, bununla diğer fâil çeşitlerinde görülen, önce bir şey yapmazken sonra yapan (terzi, yapı ustası vb.) anlamında seçme iradesine sahip bir fâili kastetmediklerini, sadece âlemin nedeni olarak gördüklerini ve ona "İlk İlke" adını verdiklerini söyler.[161]

---

[154] Nesefi, *Tabsiratü 'l-Edille fi Usüli 'd-Din*, (Tenkitli Neşir), Haz. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yay., 1993), 30
[155] Gölcük-Toprak, *Kelam,* 240.
[156] Gazâli, *İtikad'da Orta Yol,* Çev: Osman Demir (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 38.
[157] Gazâli, *İtikad'da Orta Yol,* 46.
[158] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2019), 8.
[159] Gazâli, *İtikad'da Orta Yol,* 37.
[160] Gazâli, *Mişkâtü'l-Envâr,* Çev: Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 44-45
[161] Tuncay Akgün, *Gazâli ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) 73.

Bu görüş ayrılığı üzerinden özellikle Farabi ve İbn Sina'nın âlemin kıdemi ve sudûr teorileri hakkında söylediklerini ontolojik nedensellik açısından değerlendiren Gazâli, sebep ve etki arasındaki ilişkide herhangi bir aracıyı kabul etmemelerini problemli bulmuştur. Ayrıca âlemin yoktan yaratılması, zaman mefhumu, ilk sebebin kim veya ne olduğu, Tanrı'ya nispetle öncelik ve sonralığın nasıl anlaşılacağı gibi hususları önemli akîdevi sorunlar olarak görmüş ve eleştirmiştir. Filozoflara göre sebep ve etki arasında zorunlu bir ilişki vardır ancak Gazâli'ye göre gerekli şartları sağlayan sebeplerin zorunlu olarak belli etkileri doğuracağı bir mutlak nedensellik yoktur. Eğer bu şekilde kabul edersek âlemin kıdemi dediğimiz sorun ortaya çıkacaktır. Buna göre yaşadığımız bu âlem sonsuz teselsülün hâkim olduğu bir determinizm içinde var olmuş olacaktır. Ancak Müslümanların ezeli olarak gördükleri tek şey ise Kadiri Mutlak olan Allah'tır.[162]

Filozoflara göre, yaratılmış olan âlemin öncesinde yokluk değil varlığının imkânı bulunmaktadır ve bu imkân ezelîdir. Dolayısıyla, âlem, yoktan değil, ezelî imkândan yaratılmıştır.[163] Lakin Gazâli Yüce Allah'ın fiillerinin irade edicisi olduğunu söyler. Bunun delili ise O'ndan meydana gelen fiilin ancak bir tercih edici sayesinde birbirinden ayırt edilebilen imkân türlerine ayrılmış olmasıdır.[164]

Gazâli'ye göre bir şeyin yok iken var olması ya muhaldir ya da mümkündür. Muhal olması imkânsızdır. Çünkü muhal asla var olamaz. Eğer yoktan var oluşu mümkün ise, bu mümkünle, var olabilen şey kastedilir. Fakat varlığı kendi zatının gereği olmadığı için henüz mevcut değildir. Eğer varlığı zatının gereği olsa idi bu varlık mümkün değil zorunlu olurdu.[165] Filozofların imkân diye ileri sürdüklerinin anlamlı olmadığını söyleyen Gazâli, Allah'ın dilediği hiçbir fiilinin imkânsız olmayıp her şeye ezeli ve kâdir olduğunu belirtir.[166] Ayrıca eğer imkân kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kılıp buna "bu onun imkânıdır" denilseydi imkânsızlık da dayanacağı ve "bu onun imkânsızlığıdır" diyecek bir var olanı gerekli kılardı.

[162] Ahmet Erhan Şekerci, "Gazâli'de Nedensellik", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni,* ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yay., 2017), 6/652-653.
[163] Engin Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dalı Doktora Tezi, 2006), 67.
[164] Gazâli, *İtikad'da Orta Yol,* 95.
[165] Gazâli, *İtikad'da Orta Yol,* 23.
[166] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, 40.

Ancak öz itibariyle imkânsızlığın varlığı yoktur. Haliyle dayandığı bir madde de yoktur.[167]

Filozofların sudûr teorisini de benzer şekilde eleştiren Gazâli ezeli olandan hâdis olanın sudûr etmesini mümkün değildir, der. Filozoflar Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi, sebeple etki arasındaki ilişkiye benzeterek gölgenin kişiden, aydınlığın güneşten sıyrılması gibi âlemin Tanrı'dan ayrılması ona göre mümkün değildir.[168] Gazâli ise âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır demektedir.[169] Gazâli'ye göre filozoflar âlemi ezeli kabul ederek Tanrı'nın sonradan yaratmasını mantıki olarak açıklayamadıkları için böyle söylemişler ve Tanrı âlem ilişkisine zorunluluk atfetmişlerdir.[170]

Sudûr'a göre ilk sebep ve varlığı zorunlu olan Tanrı'dır. Ondan sâdır olan ilk şey "ilk akıl" olarak adlandırılır. Bu ilk akıl ontolojik bakımdan mümkün, Tanrı'ya nispetle ise zorunlu bir varlıktır. Bu ilk akıl hem kendi mahiyetini hem de tanrının mahiyetini tanımaktadır. İşte Gazâli'ye göre problem de burada başlamaktadır. Bu iki yönlü olan akıldan sonrasında tüm varlıklar tedricen çoğalarak meydana gelmektedir. Bu düşünceye göre Tanrı hem akıl hem akleden hem de akledilendir. Tanrı'nın kendi zatını bilmesiyle O, varoluşun asıl sebebi durumuna gelmiştir. Filozoflara göre bilme ve yaratma aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak Gazâli'ye göre Tanrı'yı tanımlarken O'nun yaratma eylemini açıklamak için zorunluluk kavramını kullanmak dini epistemoloji açısından kabul edilemez. Çünkü dini epistemolojide olmazsa olmaz tek kural Tanrı'nın mutlak irade ve kudretidir. Ayrıca sudûrun temel dayanağı olan "birden bir çıkar" ilkesi problemlidir ve ilk sudûr eden şey olan ilk akıl çokluğu ifade etmektedir. Eğer sadece birden bir çıksaydı âlemde gözlemlediğimiz bu çokluğun olmaması gerekirdi. Gazâli'ye göre sebep etki ilişkisinde etki niceliksel açıdan daha değerli bir konumdadır. Zira ilk sebep olarak kabul edilen Tanrı'dan sadece bir şey taşmışken ilk akıldan daha fazla şey taşmıştır.[171] Bu aynı zamanda fiil ile fail arasındaki ilişki bakımından da mantıksızdır çünkü eylemlilik durumu sadece canlı varlıklar içindir. Cansız bir nesneyi fail olarak nitelendirmek sadece mecâzi bir anlam taşır.[172] Sudûr teorisinde de Tanrı'nın

---

[167] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, 42.
[168] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, 58.
[169] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* 17.
[170] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* 32
[171] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* 72.
[172] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* 61.

iradesinden söz edilemeyeceğinden dolayı gerçek bir fiil-fail ilişkisinden söz etmek imkânsızdır.[173]

İslam filozofları sudûr teorisini benimseseler de Tanrı'nın irade sahibi olduğunu inkâr etmezler. Eğer öyle kabul edilirse O'na bir eksiklik getirileceğinin farkındadırlar. Problem olan kısım bu iradenin âlem ile ilgili ilişkisindedir. Filozoflar Tanrı'nın iradesinin zaman içinde tecelli etmediğini savunurlar. Onlara göre Tanrı ezelden beri bu fiile zaten sahiptir.[174] Onlara göre zaman içinde yaratılan bir âlem fikri, herhangi bir engel veya gecikme için bir sebep yokken, zorunlu kılan nedenin (Tanrı'nın) etkisinin gecikmesi anlamına gelecektir. Buna karşın Gazâli, âlemin ezeli nitelikteki ilahi irade tarafından yaratılmasına karar verildiği anda yaratıldığını düşünür. Ona göre bu, filozofların aksini ispat edemeyecekleri bir husustur.[175]

Gazâli'nin sahip olduğu Eş'ari kelamının teistik iradeciliğine tamamen zıt olan bu sudûr teorisine getirdiği en önemli eleştirisi, sudûrcu dünya görüşündeki zımni determinizmdir.[176] Bu determinizm yaratma sıfatına eksiklik getirmektedir. Doğrudan Tanrı'nın irade ve kudretinin yansıması olan sonradan yaratmayı reddetmektir.[177]

Tüm bu savunmaları yapan Gazâli'ye göre âlem, ezeli olamayacağından dolayı sonradan meydana gelmiştir. Gazâli bir de şöyle izah etmektedir. Ona göre biri hissiyata dayalı biri de akla dayalı iki önerme vardır. Hissiyata göre "Her olayın bir sebebi vardır. Âlemde birçok olaylar meydana gelmektedir. O halde âlemde bu olayların meydana gelmesi için bir sebebin var olması gerekir." Bunu dış gözlemle görmek mümkündür. Çünkü hayvanların, bitkilerin, bulut ve yağmurların meydana gelişi dış gözlem iledir.[178] Akıl ile olan önermeye göre ise; "Varlığı, olayların varlığından önce olmayan her şey, sonradan meydana gelmiştir. Âlem ise olaylardan önce mevcut değildi. O halde âlem de sonradan meydana gelmiştir." O halde varlığı olaylardan önce olmayan şey, ya olaylarla beraberdir veya olaylardan sonra meydana gelmiştir. Bu meselede üçüncü bir olasılık imkânsızdır.[179] Gazâli sonradan meydana gelen her şeyin cisim ve cevher olduğunu, onların da değişebilir olduğunu

[173] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, 58.
[174] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* 127.
[175] Akgün, "Gazâli'ye Göre Yaratma", 26.
[176] M. Said Şeyh, "Gazâli", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yay., 1990), 2/226.
[177] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,*131.
[178] Gazâli, *İtikatta Ölçülü Olmak,* Çev: Hanifi Akın (İstanbul: Ahsen Yay., İstanbul, 2005), 54
[179] Gazâli, *İtikatta Ölçülü Olmak,* 54-55

söylemektedir. Değişenler ise hep sonradan meydana gelmiş şeylerdir.[180] Âlem de Allah'ın sonsuz irade ve kudretiyle sonradan meydana gelmiş, yani yaratılmıştır.

Yoktan yaratma kavramını Kur'anî bir temele oturtmaya çalışanlar da olmuştur, ancak Kur'an-ı Kerim'de evrenin ne'den ya da hangi şey'den yaratıldığına dair herhangi bir ifade ve işaret yoktur. Yani İslam, ilk madde, ana madde, kadîm olan (arche) diye bir ilk varlıktan ne söz etmiştir ne de herhangi bir işarette bulunmuştur. Kur'an-ı Kerim'de yok ya da yoktan yaratma kavramları da doğrudan geçmemektedir.[181] Ancak içindeki nesne ve hadiselerle birlikte tüm kâinatın Allah tarafından ve sonradan yaratılışı, halk (خلق), ceal (جعل), sûn' (صنع), bedî' (بدع) ve fâtır (فاطر) gibi pek çok kavram ve isim kullanılarak dile getirilmektedir.[182] Bu bağlamdaki ayetlerin bir kısmında, Allah-u Teâlâ "her şeyin yaratıcısı"[183] olmakla vasıflanmaktadır.

Âlemin yaratılışının söz konusu edildiği diğer ayetlerde ise, âlemin oluşturucu unsurları veya ihtiva ettiklerinin Allah tarafından yaratıldığı, bu yaratmanın mahiyeti ve hikmetleri üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu anlamda, tabiatın, tabiat hadiseleri ve tabii süreçlerin, insan ve diğer canlıların yaratılışı pek çok ayette dile getirilmektedir. Allah, gökleri bir şeyden, su[184] veya duman[185]dan yarattığını ifade ederken, bu su ve dumanın kadim mi yoksa hâdis mi olduğundan bahsetmez. Âlemin altı günde yaratıldığı[186] belirtilir, ancak bu zamanın mahiyeti hakkında bir bilgimiz yoktur. Dolayısıyla yoktan veya bir ilk maddeden yaratma gibi konular Kur'an-ı Kerim'in doğrudan konusu değildir. Allah'ın gökleri ve yeri örneksiz yarattığı,[187] her şeyin tek yaratıcısı olduğu[188] ifade edilir, fakat yaratmanın mahiyeti açık ve kesin olarak belirtilmez.[189] Bu konu çalışmamızın ikinci bölümünde Elmalılı'nın düşünce sistemi özelinde açıklanacaktır.

Sonuç olarak tüm bu modeller ve ortaya çıkan fikirler bize tarih boyunca yaratılış hakkında oldukça farklı yelpazelerde düşüncelere sahip olunduğunu

---

180 Gazâli, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 62.
181 Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 25-26.
182 Bekir Topaloğlu, "Hâlık", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1997) 15/303-304
183 En'am 6/102, Ra'd 13/16, Zümer 39/62, Mü'min 40/62
184 Enbiya 21/30
185 Fussilet 41/11
186 Araf 7/54
187 Bakara, 2/117, Enʿʿâm, 26/14.
188 Zümer, 39/62
189 Ulvi Murat Kılavuz, "Araisü'l-Kur'an'da Yaratılış Kıssası", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu* Kestel-Bursa (Kasım 2009), 170.

göstermektedir. İlk filozoftan günümüze değin, yaratılış görüşleri peyderpey birikerek ve birbirinden etkilenerek devam etmiştir. Ayrıca kabul edilen dini inancın etkisi ya da bilimin verileriyle farklı görünümlere bürünmüştür. Bugün de geçmişten gelen bu birikim üzerine yeni çalışmalar yapılmaya devam edilmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'DA YARATILIŞ TEORİSİ

Araştırmamızın ilk bölümünde ele aldığımız yaratılış biçimleri ve tarihsel süreçte insanların bu konuya verdiği önem göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Yaşadığımız dönemin içinde bulunduğu çoğu bunalımın temelinde de insanın hayat içinde kendini doğru konumlandıramaması yatmaktadır. Bu alanda yapılan her çalışma insanın bu arayışına bir çözüm bulabilmesi adına oldukça kıymetlidir ve insanın hem yaratılışı hem de gayesini anlamasına yardımcı olacaktır. Bu anlam arayışı içinde Türkiye tarihinin ilk tefsiri olan "*Hak Dini Kuran Dili"* adlı eserde yaratılışın nasıl ele alındığı çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturmaktadır.

2.1. HAYATI VE ESERLERİ

Çalışmamızın ana konusu olan "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirde yaratılış konusunun nasıl açıklandığına geçmeden önce Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeyi uygun bulduk. Yazarımızın yaşamı ve eserleri bize araştırdığımız konu hakkında argümanlar sunmaktadır. Bu nedenle de müfessirimizi daha iyi anlamak adına almış olduğu eğitimi, sosyal ve siyasal yaşamı ve kaleme aldığı eserleri bilmek önem arz etmektedir.

2.1.1. Hayatı

Elmalılı M. Hamdi Yazır 1877 yılında Antalya'nın Elmalı kazasında doğmuştur. Babası Burdur'un Gölhisar kazası Yazır köyü halkından Numan efendidir. Babası Küçük yaşta köyünden çıkıp Elmalı'ya gelmiş, orada okumuş ve Şer'iyye Mahkemesi başkâtibi olmuştur. Muhammed Hamdi'nin annesi Elmalı âlimlerinden Mehmet efendinin kızı Fatma hanımdır.[190]

İlk ve orta öğreniminin yanı sıra hâfızlığını Elmalı'da tamamlayan Muhammed Hamdi, tahsiline devam etmek üzere 1892 yılında dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gitmiş ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşmiştir. Beyazıt Camii'ndeki derslerine devam ettiği Kayserili Mahmud Hamdi Efendi'den icâzet

[190] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn Yay., 2012), 1/15.

aldığından, hocası Büyük Hamdi, kendisi de Küçük Hamdi diye anılmaya başlandı. Yazılarında da bu imzayı kullandı. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismini (Yazır) soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nisbetle Elmalılı diye meşhur oldu.[191]

Tahsili sırasında kendi kendine Riyaziye, Felsefe, Edebiyat tahsil etmiş; rivayet edildiğine göre, bir iddia üzerine, üç dört ay gibi kısa bir zamanda, Fransızca'yı öğrenmiştir. Kendisinin kaydettirdiğine göre ise, Kanun-u Esâsi ve Mehakim-i Şer'iyye kanunu esbab-ı mücibe mazbatalarını yazarken, Fransızca'yı kendi kendine kırk günde öğrenmiştir.[192] Arapçayı anan dili gibi öğrenen Elmalılı bununla yetinmeyip şiir dili Farsçayı da öğrenmiştir.[193]

1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazandığı sırada devam ettiği Mekteb-i Nüvvâb'ı birincilikle bitirdi. Bir taraftan da kendi gayretiyle edebiyat, felsefe ve mûsiki öğrendi. Ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrutiyet idaresini hararetle savunmaya başladı ve bu görüşü temsil eden İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye oldu. Avrupaî tarzda bir meşrutiyet yerine şeriata uygun bir meşrutiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yaptı. Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren dersiâmlık görevinden sonra II. Meşrutiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girdi.[194] Burada 1876 Kanun-i Esasi'nin değiştirilmesinde mühim rol oynadı.[195]

1909 yılında Mülkiye Mektebi'nde 'Ahkâm-ı Evkaf ve Arâzî' dersleri ile Mekteb-i Kuzat'ta fıkıh dersleri okutmuştur. Sonraları Şeyhü'l-İslamlığa Bağlı Yüksek Müşavere Heyeti üyeliğine ve bir müddet sonrada başkanlığına tayin edilmiştir. Evkaf Nazırlığı görevi ve Ayan meclis üyeliğinde bulunmuştur. Cumhuriyetin ilan edildiği sırada Mütehassısın medresesinde mantık müderrisliği yapmaktaydı.[196] Millî Mücadele sırasında İstanbul hükümetlerinde görev yaptığı için İstiklâl Mahkemesi'nce gıyabında idama mahkûm edilmesi üzerine Fatih'teki evinden alınarak Ankara'ya götürüldü ve kırk gün tutuklu kaldı. Mahkeme sonunda

---

[191] Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/57.
[192] İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yay., 1993), 170.
[193] Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yay., 1991), 6.
[194] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", 11/57.
[195] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/15.
[196] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/15.

muhtemelen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olması sebebiyle suçsuz bulunarak serbest bırakılınca İstanbul'a döndü. Bundan sonra camiye gitme dışında evinden hiç çıkmadı. Bir geliri olmadığından maddî sıkıntı çektiği bu dönemde *Metâlib ve Mezâhib* adlı tercüme eserini tamamladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Türkçe bir tefsir hazırlatılması kararı alınınca Diyanet İşleri Reisliği'nin teklifini kabul ederek tefsiri yazmaya başladı. *Hak Dini Kur'an Dili* adını verdiği eserini vefatından önce bitirmeye muvaffak oldu.[197]

Hak Dini Kur'an Dili eseriyle meşhur olan Hamdi Yazır, iri yarı, siyah saçlı, çok heybetli, orta boylu, geniş göğüslü, beyaz tenli, pırıl pırıl kara gözlü, yakışıklı bir zâttı. Hamdi Yazır, 27 Mayıs 1942 yılında 64 yaşında kalp yetmezliği rahatsızlığından dünyadan ahirette intikal etmiş ve Sahrayı cedid mezarlığına defnedilmiştir.[198]

Elmalılı'nın yaşadığı Osmanlının son dönemleri hem siyasi hem de fikri anlamda büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı, Batı medeniyetlerinin etkisinin fazlaca hissedildiği bir dönemdir. Tanzimat ve sonrasında Batının önlenemez yükseliş ve üstünlüğü Osmanlı Devleti'ni sosyal ve siyasal açıdan doğrudan ilgilendirmekteydi. Her kademede hissedilen bu durum aydınların zihinlerini meşgul etmekte, farklı fikirler taşımalarına neden olmaktaydı. Bu bağlamda Osmanlı'nın son döneminde düşünce faaliyetlerini belirleyen en önemli etken, Batılılaşma faaliyetleri olmuştur.[199] On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'nın aydın kesimi, çeşitli alanlarda yoğunlaşan Batılılaşma etkinliklerinin bir sonucu olarak Avrupa felsefesine yönelmişler ve Avrupa'da yürürlükte bulunan pozitivizm, materyalizm ve evrimcilik gibi felsefi öğretileri tanımaya başlamışlardır.[200]

Osmanlı aydınları içinde bulundukları durumun ve geri kalmışlıklarının müsebbibi olarak bilimden uzak olmalarını görüyor ve pozitif anlamda bir medeniyet kurmanın gerekliliğine inanıyorlardı. Bunun için de en uygun yolun Avrupa'da yükselen pozitivizmden geçtiğini, bu felsefeyi kendi topraklarında yaymak

---

[197] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", 11/57.
[198] Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 16-17.
[199] Eyüp Bekiryazıcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Haziran 2003), 249-250.
[200] Remzi Demir-Bilal Yurtoğlu, "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciligin Türkiye'ye Girişi*", Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*,1/2 (Yaz, 2001), 167.

gerektiğini düşünüyorlardı.[201] Bunun ilk adımları 1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte başladı ve Osmanlı, Batı medeniyetinin tesirlerine resmen açılmış oldu. Batı'nın siyasî, edebî ve felsefî birikimi, Fransa'ya gönderilen öğrenciler vasıtasıyla tanındı.[202] Kısaca olguculuk diye bilinen pozitivizm; Aguste Comte tarafından 1822'de temeline aklı koyduğu ve pozitif bilimleri her şeyin ölçütü kabul ettiği, duyularla hissedilebilir dış dünyanın olaylarıyla yetinmek isteyen ve başka menşe'e sahip olan her bilgiyi değersiz olarak kabule yönelen düşünce sistemidir.[203] Comte tarafından metafiziği reddeden, insanı tanrılaştıran bir din şeklinde sunulmuştur.[204]

Batı'ya ilgi artınca kaçınılmaz olarak materyalizm ile de tanışılmış ve felsefi bir öğreti, siyasi bir anlayış olarak görülmesinin yanı sıra önemli bir medeniyet, eğitim ve bilim meselesi olarak da değerlendirilmiştir.[205] Her şeyin ölçütü olarak bilimi ve aklı referans almaya başlayınca canlıların ve özellikle de insanın yaratılışı hakkında da değişik fikirler dikkatleri çekmeye ve bunun getirisi olarak evrim teorisi Osmanlı'da taraftar bulmaya başlamıştır. Bazı düşünürler evrim teorisini maddeciliğin gereği olarak görmüş ve yaratılışa dair dinî kabulleri reddetmiş veya diğer bir ifade ile evrim teorisini kabul etmenin inançlarına zarar vermeyeceği görüşünü savunmuşlardır.[206] Mesela Baha Tevfik, Tekâmül Kanunu'nun çok eskiden beri bilindiğini, Satı el-Husrî, "Etnografya" adlı eserinin giriş bölümünde insanlar ve maymunlar arasında benzerlik olduğunu, Suphi Ethem, bugün var olan tüm türlerin en ilkel basit bir organizmadan türediğini, yoksa tarihte anlatıldığı gibi doğanın insana özgü bir aslî şecere yaratmadığını savunmuştur.[207]

Elmalılı'ya göre İslam milletlerinden görülen gerilemenin asıl nedeni dine karşı hassaslığın azalması, aşk ve şevkin sönmesi, akidelerin donmuş bir hale gelmesindendir. Oysa İslam akidelerinin akla uygunluğu her zaman sabittir. Bu nedenle İslam'a yeniden sımsıkı sarılındığında içinde bulunulan gerilemenin son bulacağına inanmakta ve bunu savunmaktadır.[208] Ayrıca İslâm ümmetinin içtimaî vicdanını kaybetmesinin büyük felâketlere sebep olacağını, Müslümanları

---

[201] İlhan Kutluer, "Pozitivizm", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34/335.
[202] İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/153.
[203] Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: İnsan Yay., 1986), 16.
[204] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 375.
[205] Emel Koç, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", *T.C. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2 (Kasım 2009), 78.
[206] Mehmet Bayrakdar, "Tekamül Nazariyesi" *DİA* (İstanbul: TDV Yay.,2011), 40/337-339.
[207] Ülker Öktem, "Charles Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimattaki Etkileri", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/1-24 (Bahar 2011), 11-12.
[208] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metalib ve Mezahib* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), XLV.

Avrupalılaştırmanın bir hata olduğunu ve kurtuluşun Avrupa'yı içimizde eritip kendi değerlerimizi korumakla mümkün olabileceğini belirtmiştir.[209] Ona göre Batı'nın değerlerinden değil ilminden faydalanmak gerekir. Çünkü insanlar ancak İslâmî esaslara bağlı kalmakla mutlu olabilirler.[210]

2.1.2. Eserleri

1. *Hak Dini Kur'an Dili*: Kırk sekiz yaşında iken başlayıp altmış yaşında tamamladığı tefsiri olup en meşhur eseridir. Bu Türkçe tefsir, Diyanet İşleri Riyaseti bütçesinden verilen tahsisat ile on iki yıl zarfında yazılmış olup, 1935-1939 yıllarında Ebuzziya Matbaasında İstanbul'da, bir cildi fihrist olmak üzere, dokuz cilt ve 6433 sayfa halinde, on bin takım olarak basılmıştır. İki bin takımı müellifine verilmiş, geri kalanı ise meccanen dağıtılmıştır. 1960 yılında İstanbul'da Nebioğlu Basımevinde basılmış olan ikinci baskı ise; mevcut eski baskıdaki sayfaların filmleri çekilerek ve her sayfa ofset usulü ile yeniden basılmıştır. Yeni baskının, eskisinin kopyası gibi görünmesi, müellifin sağlığında kendi alaka ve zevki ile yapılan ilk baskıya sadık kalma arzusundan ileri gelmiştir.[211]

Cumhuriyet idaresi kurulup medreseler lağvedildikten sonra, mekteplerde de Arapça tedrisata son verilmişti. Kur'an'ı okuyup anlayabilecek ve anladıklarını diğer dindaşlarına anlatabilecek bir medrese nesli artık yetişmeyecekti. Bazı uygunsuz tercümeler de ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu durumları göz önünde tutan Meclis, uzun müzakerelerden sonra, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerife Türkçe tercüme ve tefsir heyet-i mütehassısası ücret ve masarifi suretinde yirmi bin lira tahsisini kabul etti. Diyanet İşleri Riyaseti bu karara uyarak Kur'an-ı Kerim'in tercüme ve tefsirini Mehmet Akif ile Hamdi Efendi'ye, Buhari'nin tercüme ve şerhini de Ahmet Naim Bey'in uhdesine tevdi etti. O sıralarda Türkiye'de Kur'an-ı Kerim yerine Türkçe tercümeleri ikame etme fırtınası esmeye başlamıştı. Bu işin ilgilileri, diğer tercümelerin tutmadığını görünce, Akif'in tercümesini devreye sokmak istediler. Bunu öğrenen Mehmet Akif anlaşmayı fes etti. Böylece bu kutsi görev Hamdi Efendi tek başına yüklendi. Diyanet Riyaseti arasında yapılan anlaşma şu hususları ihtiva ediyordu: Evvela ayet veya ayetler yazılacak, altına meal-i şerifi ve bunu müteakip

---

209 Elmalılı, *Metalib ve Mezahib,* XXXI.
210 Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", 11/57.
211 Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", 172

de tefsir ve izah yazılacaktır. Tefsir ve izah kısmında aşağıdaki noktalar ele alınacaktır.

1- Ayetler arasındaki münasebetler,

2- Nuzül sebepleri,

3- Kıraat-i Aşere'yi geçmemek lazımdır.

4- İcabına göre terkip ve kelimelerin lisanla ilgili izahatı.

5- İ'tikatça Ehl-i Sünnet mezhebine ve amelce Hanefi mezhebine riayet olunarak ayetlerin tazammün ettikleri dini, şer'i, hukuki, içtimai ve ahlaki hükümler ve işaret ettiği, alakalı bulunduğu hikemi ve ilmi bahislerle ilgili izahat; bilhassa mev'iza ve tezkir ile ilgili ayetlerin mümkün mertebe genişçe izahı; ilgili veya münasebetli olduğu İslam tarihi vakaları,

6- Frenk müelliflerince yanlış veya tahrif yollu şeylerin ileri sürüldüğü görülen noktalarda dikkat çekmeyi ihtiva eden not,

7- Baş tarafa mühim bir mukaddime ile Kur'an'ın hakikatini ve Kur'an'la ilgili bazı mühim meselelerin izahı yapılacak.[212]

Elmalılı yazmış olduğu tefsire oldukça kapsamlı bir mukaddime yazmıştır. Burada özellikle Kur'an'ın edebî i'câzına, sonsuz derecedeki edebî parıltılarına işaret ederek onun Allah'tan başka kimse tarafından dokunamayacak "ilâhî bir kumaş" olduğuna temas eder ve bir başka dile hakkıyla tercümesinin mümkün olmadığını belirtir.[213] Bu nedenle de bir tercüme değil tefsir ve meal tarzında bu eseri kaleme almıştır.[214] Çünkü meal te'vilden meydana gelen ürün demek olduğu gibi bir şeyi eksiltmek manasına da gelir. Örfe göre bir sözün manasını her tarzda aynı şekilde değil de biraz noksanıyla kendisinden elde edilen manaya göre söylemeye de meal denilmiştir. Elmalılı da bu eksiklikten dolayı meal demeyi tercih etmiştir.[215] Hamdi Efendi, âyetlerin ihtiva ettiği çeşitli mâna ve meselelerde meşhur olan görüşü tercih etmeye özen göstermiş, tefsir kitaplarında yaygın olan mâna ve meseleler hakkında kaynak zikretmeye lüzum görmemiştir. Ancak meşhurun aksine olan bir görüşü savunduğu yahut kendisi yeni bir görüş ileri sürdüğü yerlerde kaynak zikrederek bu

---

212 Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", s. 17-174.
213 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/24.
214 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili,* 1/27.
215 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili,* 1/41.

görüşü delilleriyle ortaya koymaya gayret etmiştir. *Hak Dini Kur'an Dili*'nin dirâyet ilimleriyle ilgili muhtevası, müfessirin lisanî, şer'î ve aklî ilimler çerçevesinde te'vil yapabilme kabiliyeti olarak tanımladığı dirâyet metodundaki maharet ve başarısını yansıtır. Eserde klasik dirâyet tefsirlerindeki bilgiler kaynaklarıyla birlikte dikkatle özetlenmiş, ayrıca yeni tefsir ve te'vil denemeleri de yapılmıştır.[216]

Eserin dayandığı temel kaynaklar ve taşıdığı kültürel muhteva, ana hatlarıyla ve büyük çoğunluğuyla İslâmî ilimlere aittir. Yalnız eserin yazıldığı dönemdeki seviyesiyle Batı kültürüne de âşina olduğu, geleneksel Doğu kültürüyle uyuşan noktalarda âyetlerin tefsirlerinin bu kültüre ait yeni unsurlarla beslenerek takviye edilmiştir. Tefsirde Batı kültürünün 20. yüzyılın ilk yarısında ulaştığı seviye göze çarpmaktadır. Ayrıca fizik, kimya, matematik, astronomi, biyoloji, jeoloji gibi deney ve ispata dayanan pozitif bilimlerin neredeyse hepsiyle ilgili bilgi ve değerlendirmelere rastlanır. Bu bilgilerde ilk dikkati çeken husus, onların âyetlerin tefsirinde başı çeken bilgiler olarak değil klasik tefsir izahlarının peşinde tercih edilen mânayı takviye edici unsurlar olarak kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla pozitif bilimlere ilişkin açıklamaların hayli kabarık olduğu eserde pozitivizm hiç yoktur. Bu bilimler tefsire, pozitivizmin din üzerindeki tahribatını engelleme amacıyla alındığı için bilime ilk sırada yer verilmesinden dikkatle kaçınılmıştır.[217] Kur'an'ın doğru anlaşılmasında fıkıh, hadis, kelâm, tasavvuf, felsefe, tarih, dil ve edebiyat gibi alanlara ilişkin birikimi başarıyla kullanması, aynı maksatla bu birikimdeki İslâmî ve özellikle Sünnî mantaliteyi titizlikle koruması yanında koyu bir bilimciliğe kapılarak Kur'an'ı, her zaman değişmeye veya yıkılmaya açık bulunan ilmî ve felsefî teorilere angaje etmeden bilimin kesin buluş ve tespitlerini de âyetlerin daha isabetli yorumlanıp anlaşılmasına yardımcı ve tercih edilen mânayı takviye eden unsurlar olarak başarıyla kullanmıştır.[218]

2. *İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf*. Mülkiye Mektebi'nde okutmak üzere hazırladığı bir ders kitabıdır. 1. Dünya savaşından sonra Damat Ferit Paşa'nın kurduğu hükümet kabinesinde, her ne kadar kendisi görev almak istemese de, Ferit Paşanın emriyle vakıflar bakanlığını üstlenen Elmalılı, vakıfla ilgililerin

[216] Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1997) 15/153-163.
[217] Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", 15/153-163.
[218] Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", 15/153-163.

faydalanması için büyük ölçüde Mülkiye mektebinde okuttuğu derslerden oluşan İrşadü’l-Ahlaf fi Ahkami’l-Evkaf isimli eserini kaleme almıştır.[219]

3. *Hz. Muhammed’in Dini İslâm*. Anglikan Kilisesi’nin sorularına şeyhülislâmlık adına verdiği cevaplardan oluşan bir risâledir. Tefsirinin sonraki baskılarının baş tarafına eklenerek yayımlanmıştır (İstanbul 1979).

4. *Metâlib ve Mezâhib* (İstanbul 1341). Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından yazılan *Histoire de la philosophie* adlı eserin tercümesidir. *Tahlilî Târih-i Felsefe* başlığını da taşıyan esere yazdığı mukaddime ile tahlil ve tenkit mahiyetindeki geniş dipnotları felsefî bakımdan büyük değer taşımaktadır.[220] Bu eser Babanzade Ahmed Naim Bey tarafından sonradan kaldırılmış olan İstanbul Dârü’l-Fünün’unda ders kitabı olarak okutulmuştur.[221]

Elmalılı “*Metâlib ve Mezâhib”*in tercüme ettiği kısımlara sık sık notlar koyarak çeşitli fikirler ve filozoflar hakkında tenkit, takdir ve tasviplerini bildirmiştir. Bu notlar bazı yerlerde oldukça cesur hükümler de ihtiva etmektedir. Mesela Sakrat'ın peygamber olabileceğini, onun istidlali kullanan bir filozof olmasının ilahi ilham almasına mani olmayacağını diren notu ile Kant'ın ontolojik delile yaptığı itirazı tenkit etmesi ve bu itirazı bir “Mugalata” olarak nitelendiren notu bu kabil notlardandır. P. Janet'in eserini tercüme etmekle Hamdi Yazır şu maksadın hâsıl olmasını ummaktadır: “Zamanımıza kadar gelen Garb cereyan-ı felsefiyesine vukuf-i küllimizi bu eser tekeffül edecek”, “ve bunu okuyacak ulemayı İslam Efkâr-ı garbiyyeyi müteferrik vesait içinde taharri etmekten müstağni olacaklardır.”

Elmalılı Batı felsefesi, bilerek veya bilmeyerek, İslam akidesine daima hizmet ettiğini düşünmektedir. Ona göre Descartes'den başlayan son asır felsefesi ile tanışmamız husule getirilirse felsefenin İslam'dan maâda bütün dinlere haram olacağını iddia etmekte ve bunu bilfiil ispat etmenin mümkün olacağını ileri sürmektedir.[222]

---

219 Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, 9
220 Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 11/62
221 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/16.
222 Süleyman Hayri Bolay, “Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozumu (*Ankara: TDV Yay., 1993), 127.

5. *İstintâcî ve İstikrâî Mantık*. İngiliz müellifi Alexander Bain'e ait eserin Fransızca'ya yapılan tercümesinden Türkçe'ye çevirdiği bu kitabı Süleymaniye Medresesi'nde öğrencilere ders notu olarak vermiştir.

Bunların dışında ilhâdın temelsizliği, inkâr ve şirkin insan ruhunda uyandırdığı ıstırap, İslâmiyet'in ilerlemeye engel olmadığı, orduya yapılan yardımların zekât yerine geçebileceği gibi değişik konularda *Beyânülhak* ve *Sebîlürreşâd* dergilerinde Küçük Hamdi veya Elmalılı Küçük Hamdi imzaları ile yayımlanmış yirmiyi aşkın makalesi vardır.[223] Elmalılı'nın bu makalelerindeki temel amacı, milleti dini konularda bilgilendirmek, imanını güçlendirmek ya da güncel meselelerde kendi düşüncesini ortaya koymaktır. Öte yandan Elmalılı döneminin güncel konularıyla da ilgilenmiş ve bunlarla alakalı görüşlerini ortaya koyduğu makaleler de kaleme almıştır.[224]

Basılmamış eserleri ise; Usûl-i Fıkh, Sûrî mantık, yarım vaziyette bir hukuk kamusu ve tamamlanmamış bir divanı mevcuttur.[225]

2.2. ÂLEMİN YARATILIŞI

Âlem (عالم), bir şeyi hakikatiyle idrak etmek manasında a-l-m (علم) kökünden türetilmiştir. Âlem, felek ve onun kuşattığı cevher ve arazın ismidir. Yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. Kelimenin çoğul kullanımı ise evrendeki her çeşit varlığa âlem denilmesinden dolayıdır. [226]

Âlem kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de hem kâinat hem de insanlar için çoğul olarak "âlemin" (عالمين) şeklinde kullanılmıştır. "Rabbü'l-âlemîn" şeklinde zikredilen ayetlerde Allah'ın canlı cansız tüm varlığın ilâhı olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında gelmiş geçmiş bütün insan türü anlamında[227] ayrıca, "Size verdiğim nimeti

---

[223] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", 11/62
[224] Enayatullah Azimi, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri'nin Münasebetü'l-Kur'an İlmi Çerçevesinde İncelenmesi (Bakara Suresi Örneği)* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Blimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14.
[225] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/16.
[226] Râgıb el-İsfahânî, "ʿÂlem", *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev: A. Güneş, M. Yolcu, (İstanbul: Çıra Yay., 2012), 719.
[227] Ankebut 29/10

ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın"[228] meâlindeki âyette olduğu gibi "çağın insan toplulukları" mânasında da kullanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de 176 defa bir arada tekrarlanan "semâvât" (سموات) ve "arz" (عرظ) kelimeleri birlikte kullanıldığında, bu kelimelerin âlemi, yani kâinatı ifade ettiği anlaşılır.[229] Bu tür âyetlerde Cenâb-ı Hakk'ın hiç yok iken, madde, şekil, numune, örnek denecek hiçbir şey mevcut değilken, ilk önce bunları benzersiz meydana getirdiğini,[230] yeryüzünde ne varsa hepsini bizim için yarattığını ve göğü düzenlediğini,[231] o yeryüzünde bizim için çekirdekleri yarıp patlattığını,[232] yerle gök bitişik iken ayırdığını ve her şeyi sudan yarattığını,[233] insanlar sarsılmasın diye sabit dağlar yarattığını[234] vb. pek çok ayette bize bildirmektedir. Gayesi ise bu kadar varlığı yaratan, çekip çeviren, ihtiyaçlarına anında cevap veren, "âlemlerin Rabbi" olan Allah'ın yüceliğinin ve yarattığı varlıklara karşı olan merhametinin insanlara gösterilmesidir. Bu şekilde insanlar akıllarını kullanarak yaratıcıları karşısındaki hal ve tavırlarını tayin ve tespit etmenin gerekliliğini fark edebileceklerdir.[235]

Elmalılı'nın düşünce sisteminde âlem kavramı, Allah'tan başkası olan ve nedensellik ilişkisi ile Allah'a delalet eden varlıkların hepsi ve sosyal bir düzen oluşturan kâinatın her bir kısmıdır. Âlem kelimesi özel isim olup alamet maddesinden türemiştir ve çoğul isimdir. Buna göre çoğul olmayan yalnız ferde âlem denilemez.[236] Ufacık bir çimen, koca güneş sistemi, bir hayvan ya da insan, canlı ya da cansız cisimler ve şekilleri, zamanların tümü, bunların hepsi Allah'ın varlığına delalet eden birer âlemdirler.[237] Kısaca Allah dışındaki yer ve gök ve bu ikisi arasındaki her şey âlemdir.

2.2.1. Yerin Yaratılışı

Kur'an-ı Kerim'de Arz (عرظ) (yer), insanların üstünde yaşadığı fizikî dünya olarak ifade edilir. Eski sözlüklerde arz, "semanın mukabili olan cisim" veya

---

[228] Bakara 2/47
[229] Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/357.
[230] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/531.
[231] Bakara 2/29
[232] En'am 6/95
[233] Enbiya 21/30
[234] Enbiya 21/31
[235] Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yay., 1996), 72.
[236] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/110.
[237] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/111.

“insanların üzerinde bulunduğu yer” şeklinde açıklanır.[238] Felsefe alanında kaleme alınan eserlerde arz, hem yeryüzü hem de maddî evreni oluşturduğu düşünülen dört unsurdan toprak anlamında kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de arz kelimesi 468 yerde geçer; bunların çoğunda yeryüzü, bazılarında toprak[239] ve ülke[240] karşılığında kullanılır; bazılarında da Mısır, Mekke, Filistin ve kutsal topraklar gibi şehir veya coğrafî bölgeleri ifade eder.[241] Bu ayetlerde yeryüzü anlamındaki arz çeşitli bağlamlarda kullanılır.[242]

İlk yaratılıştan bahsedilen bir ayette Allah yeryüzünde ne varsa hepsini bizler için yarattığını[243] vurgular. Elmalılı, en yüksek seviyede yaratılacak olan insan için Allah’ın bu yeryüzünü hazırladığını söyler ve bunu yapmadaki gayesinin ise insanları ve cinleri ancak kulluk için yarattığının[244] bilinmesidir. En yüksek seviyede yarattığı, hatta yeryüzüne halife kılacağı[245] insan için önce bütün yeryüzünü ve yeryüzündeki bütün şeyleri –ki bunlar unsurlar, bileşikleri, denizler, karalar, dağlar, dereler, ovalar, çöller, ormanlar, ırmaklar, madenler, otlar, ağaçlar, çiçekler, meyveler, hayvanlar, kuşlar… hâsılı her şeyi- hayatımız ve ölümümüzde faydalanmamız için yaratmış olmasıdır.[246]

Yeri ne zaman veya nasıl yarattığı konusunda ise yeri, gökleri ve ikisi arasındakileri[247] belirli bir nizam ve ölçü ile altı günde[248] bir olaylar toplamı olarak derece derece bir ilerleme, tekrar ve devam etme ile düzenli bir şekil vererek yarattığı[249] belirtilir. Fussilet Sûresi’nde Allah’ın yeri iki günde yarattığı, ardından yeryüzüne dağları yerleştirip orayı çeşitli nimetlerle donattığı ve bunları dört günde yaptığı, sonra duman halindeki göğe yönelip iki günde de gökleri yarattığı ifade edilir.[250]

---

238 İsfahânî, “Arz”, *Müfredat,* 78.
239 Yasin 36/33; Nuh 71/17
240 Araf 7/110; Taha 20/57
241 Maide 5/21; Yusuf 12/21; İbrahim 14/14; İsra 17/104
242 Mustafa Çağrıcı, “Yer”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 43/ 476.
243 Bakara 2/29
244 Zariyat 51/56
245 Bakara 2/30
246 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/306-307.
247 Secde 32/4
248 Araf 7/54
249 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/ 52.
250 Fussilet 41/9-12

Başka bir ayette ise göklerin yedi kat ve yerden de onun kadarının yaratıldığından[251] bahsedilir. Tek bir tabaka halinde değil de katmanları olduğunu anladığımız yer için çoğu müfessir, semanın katmanları gibi yerin de yedi kat olduğunu ve her birisinin arasında yer ve gök arası kadar bir mesafe bulunduğunu söylemiştir. Buna göre gezegenlerin her birinin bir yer ve onların da kendi göğü olduğunu Allah'ın yarattığı her arzda mahlûkatından yaratıklar olduğu görüşünü beyan etmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre "yedi arz denizlerle ayrılmıştır ve hepsini gök kaplar" ifadesi de hem bu gezegenlere hem de dünya üzerindeki kıtalara işaret ediyor anlamındadır. Dahhak gibi müfessirler ise yerin birbirine benzeyen katmanları ile açılmaksızın yedi kat olduğunu ileri sürmüşlerdir.[252]

Fahreddin Râzî bu konuyla ilgili Kelbi'den bir görüş aktarır ve şöyle der: "Cenâb-ı Hakk'ın, tıpkı bir kubbe gibi, birbiri üstünde yedi gök; tabakalar halinde ve birbirine bitişik olma açısından da, yerden de bir bu kadarını yarattığını söylemiştir ki bu, tıpkı meşhur olan şu görüş gibidir: Yer, üç tabakadır. Birisi, sırf yer (toprak) tabakası; diğeri, salt toprak olmayan çamur tabakası; üçüncüsü de, bir taraf denize, bir taraf da karaya açılan tabaka ki, işte, mamûr ve meskûn olan tabakada budur." Ancak Râzî yerin, yediden çok olması da mümkündür, bunun hakikatini ise en iyi bilen, Allah'tır, demektedir.[253]

Bu ayet dışında Allah-u Teâlâ gökleri çoğul, yeri ise hep tekil kullanmıştır. Bundaki hikmeti de düşünmek gerekir diyen Elmalılı, "Gök yükseliş meydanı, yükselme sahası olan üst tarafı; arz, ağırlık menzili ve düşüş yeri olan alt tarafı işaret etmektedir. Emrin iniş hükmüne göre hikmet ölçeğinde her oluşum için iniş ve düşüş merkezinin bir noktadan ibaret olması sebebiyle bize göre altımızda bir iniş noktası, düşüş ve ağırlık merkezi olan arzımız tek olup buna karşılık tepemizde duyularımıza yansıyan, ruh ve şuurumuza delil ufuklarından doğarak kalbimizi şâhidler ötesindeki gayb hakikatine yükseltmek veya yere indirmek için kuşanıp çırpındıran gökler birden fazladır. Böylece cisimlerin hangisinden bakılsa yine yeri teşkil eden arz bir ve onu çepeçevre kuşatan gökler birden çoktur. Onun için ifadeye öyle bir şekil verilmiştir ki bir zemin üzerinde türlü türlü manzarayla bakışları kuşatan ve

[251] Talak 65/12
[252] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/140-141.
[253] Fahruddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* Çev: S. Yıldırım vd., Ankara: Huzur yay., 1993) 21/546.

neresinden bakılsa bakış noktası gözetilmek şartıyla yüksek hakikatler arz eden yedi gök gibi şekil ve tabakaları ihtiva etmektedir."[254] demektedir.

Ayrıca Elmalılı, ayette geçen "min" (من) edatının ibtidaiyye olması hasebiyle tefsircilerin de hiç itiraz etmediği insanın topraktan yaratılmış[255] olmasından dolayı burada arz kavramıyla insanın yaratıldığı madde ve ruha işaret edildiği, dolayısıyla insanın beş duyu, akıl ve vahiyden teşekkül eden yedi bilgi kaynağından oluştuğunu söylemektedir.[256]

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah ayrıca yerin yaratılmasıyla ilgili olarak onu enine ve boyuna uzattığını[257] bizlere bildirir. Bir görüşe göre bundan maksat, insan ve tüm canlıların hayatlarını idâme ettirebilmeleri için gerekli olan özellikleri taşıyacak şekilde jeolojik değişimlerden geçirerek uygun hale getirmesidir.[258]

Yeryüzünün yayılması hakkında ise Elmalılı, Allah'ın önce bitişik olan yer ve göğü birbirinden ayırdığını[259] dile getirir. Bu ayrım modern fizik biliminde büyük patlama (Big Bang) olarak bilinen teoriyle bir paralellik arz etmektedir. Big Bang, evrenin tek merkezden oldukça yoğun ve sıcak bir şekilde oluşmaya başladığını; evrenin sürekli genişlediğini ve bu genişlemeyle, evrendeki sıcaklığın ve yoğunluğun düşmeye başladığını, buna bağlı olarak da evrendeki tüm aşamaların gerçekleştiğini, bu aşamalarda atom altı dünyadan yıldızlara kadar tüm oluşumların meydana geldiğini söyleyen teoridir.[260] Elmalılı, bu şekilde yer ve gök ayrıldıktan sonra Allah'ın yeri çekip alıp ona bir en boy ihsan ettiğini, bu uzatmayı sürdürdüğünü ve ona bir hacim ve yüzey verip onu genişlettiğini söylemektedir. İşte bu şekilde Allah, yeryüzünü bir ucundan bir ucu görünmeyecek şekilde genişletip, yayıp döşemiştir. Buradaki maksat yerin hem göklerden çekilip alınarak ayrı bir özelliğe kavuşturulması hem de yerin yapısındaki esnekliğe ve çekilip genişlemeye müsait olan özelliğini ifade eder. Cisimlerin genişleme kuralı malumdur ki, yer de bir cisim olduğundan kendine mahsus bir uzama ile temayüz etmektedir. Bu çekip uzama dünyanın düz olduğuna işaret eder, diyenlerine de cevaben; "bir yüzeyin basit ve

[254] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/142.
[255] Ali İmran 3/59; Taha 20/55.
[256] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/143.
[257] Rad 13/3.
[258] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri (*Ankara: DİB Yay., 2017), 3/ 272
[259] Enbiya 21/30
[260] Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yay., 2013), s.7

pürüzsüz, yani yumurta gibi girintisiz ve çıkıntısız olması onun yuvarlak olmasına engel değildir" demektedir.[261]

2.2.2. Göklerin Yaratılışı

Sözlükte "yükseklik" anlamında bir isim olup sümüv (سمو) kökünden türetilen Sema(سماء), "Gök, bulut, yüksekte olan her şey, evin tavanı, yağmur, bitki" gibi mânalara da gelir. Yağmura sema denilmesi onun gökten geliyor olması sebebiyledir. Bitkilere de bu nedenle sema denilir. Onlar da gökten gelen yağmurla hayat bulurlar. Daha çok "gökyüzü" anlamında kullanılır.[262] İslam düşüncesinde sema, yeryüzünden bakıldığında görünen, içinde gökcisimlerinin bulunduğu fiziki âlem ve miraç hadisesi gibi olaylara konu olan, mahiyeti bilinemeyen gayb âlemi de diyebileceğimiz fizikötesi âlem olarak ikiye ayrılır.[263]

Allah Kur'an-ı Kerim'de yaratılış olarak yer ve gökleri çoğu yerde birlikte zikreder.[264] Allah'ın göğü neyden yarattığı hakkında bilgi veren bazı ayetler de vardır. Arş su üstünde iken semaların ve arzın yaratıldığının[265] ve göklerin önceden duman halinde olduğunun[266] bildirilmesi göklerin bir çeşit duman ya da buhardan yaratıldığını düşündürmektedir. İbn Rüşd bu gibi ayetlerin zahirinden âlemin sûret itibari ile sonradan yaratılmış olduğu ancak varlık ve zaman olarak ise ezel ve ebed arasında kesintisiz bir şekilde bulunduğunun anlaşıldığını söyler. Hud Sûresi'ndeki ayet ona göre zahiri olarak bu varlıktan önce başka bir varlığın bulunduğuna, onun da Tanrı'nın arşı ve su olduğuna; yine feleklerin hareketlerinin sayımı olan ezeli bir zamanın bulunduğuna da işaret etmektedir. Ayrıca Fussilet Sûresi'ndeki buhardan yaratılma ayetinin zahiri, semaların bir şeyden yaratıldığını (saf yokluktan yaratılmadığını) icap ettirir, demektedir.[267] İbn Rüşd'ün ifadeleri dikkate alındığında Elmalılı'nın ayeti bu şekilde anlamadığı anlaşılmaktadır.

---

[261] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/133.
[262] İsfahânî, "Sema", *Müfredat,* 516.
[263] Erdoğan Baş, "Sema", *DİA* (İstanbul TDV Yay., 2009), 36/453.
[264] Bakara 2/29; En'am 6/101; Araf 7/54; Yunus 10/3; Hud 11/7; İbrahim 14/19; Hicr 15/85; Nahl 16/3; Enbiya 21/30
[265] Hûd 11/7
[266] Fussılet 41/11
[267] İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, Çev: Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2017) 98.

Ayrıca göklerle yerin birleşik iken ayrıldığından ve hayat sahibi olan her şeyin sudan yaratıldığından bahsedilmesi[268] göklerin arşın altındaki suyun dumanından yaratılmış olabileceğini hatıra getirmektedir.[269] Elmalılı'nın "sudan yaratılma" hakkındaki görüşlerine canlıların yaratılışı başlığında değinilecektir.

Fussilet Sûresi'nden Allah'ın duman (duhan, دخان) halindeki göğe yönelerek onu iki günde yarattığı bilgisini almaktayız. Şevkani bu dumanın su buharı olduğu görüşündedir.[270] Muhammed Esed, duhan'ın, fizikçilerin evrenin bütün maddi unsurlarının kaynağını teşkil eden asal bir element olarak gördükleri hidrojen gazı olduğunu söylemektedir.[271]

Râzî, bu durumu "Allah Teâlâ, bölünmeyen cüzleri yarattığında, onlarda ışık keyfiyyetini yaratmadan önce, onlar nûrsuz ve karanlık idi. Çünkü zulmetin, karanlığın, olumlu (îcabi) bir keyfiyyeti yoktur. Sonra onları bir araya getirdi ve ışık sıfatını halketti. Gökler, yıldızlar, güneş ve ay o zaman aydınlanmış oldu. Bu şekilde Allah-u Teâlâ'nın, onları yaratmadan önce o cüzlerin karanlık olduğu kesinleşmiş olur. Böylece de onlara, "duhân-duman, buhar" vasfının verilmesi yerinde olmuş olur. Çünkü "duhân"n manası, "Bu birine bitişmemiş, ışıksız, ayrı ayrı parçalardır" şeklinde açıklar.[272]

Elmalılı da "Gökten de su indirdik"[273] dendiğine göre yukarısının hava olması lazım gelir, demektedir. "Yerle gök birbirinden ilk ayrıldığında yer ateş idi, sonra bu ateşten onun yukarısına doğru seması olarak duman halinde gazlar püskürüyordu"[274] diyerek yetinir. Elmalılı'nın bu yorumuna göre göklerin yoktan değil de bir maddeden yaratıldığını söylemesi gerekmektedir, ancak genel olarak savunduğu yoktan yaratılış fikrine aykırı bir görüş belirtmek istemediğinden ya da bu konuda kesinliğin bulunmamasından dolayı bir yorum yapmamıştır.

Caner Taslaman evrenin nasıl yaratıldığının da ötesinde Kur'an, Big Bang'e işaret etmektedir, der. Ona göre Kur'an, daha Big Bang bilinmezden önce bu olayı böylesine tarif eden tek kitaptır. Enbiya 30. Ayette "İnkâr edenler evren (gökler) ve

---

[268] Enbiyâ 21/30
[269] Baş, "Sema", *36/*453.
[270] Karaman vd., *Kur'an Yolu 4/* 693-694
[271] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal tefsir*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 1996), 3/972, not:12.
[272] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 19/357.
[273] Lokman 31/10
[274] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/608

dünya (yer) birbirleriyle bitişikken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? Yine inanmayacaklar mı?" ve Zariyat 47. Ayette "ve evreni/göğü kuvvetimizle kurduk. Muhakkak ki onu genişletmekteyiz" buyrulmaktadır. Ayrıca Kur'an Fussilet Sûresi 11. Ayette evrenin bir gaz aşaması geçirdiğini söylemektedir. Bu da evrenin bir dönemde sadece hidrojen ve helyum gibi gazlardan oluşan bir gaz bulutu olmasıyla tamamen uyumludur.

Ayrıca Taslaman, Kur'an-ı Kerim'in o dönemdeki insanların gücünü aşacak bilgiler vermesini mucize ile ifade etmektedir. Big Bang ortaya konulmadan 1300 yıl önce Kur'an-ı Kerim bunu açıkladığı için mucizelerin varlığının da bir delilidir demektedir.[275]

"Sonra semaya doğru yöneldi" ifadesine Râzî ve Kâdî Beydavi gibi tefsir bilginleri buradaki "sonra" ifadesi için zaman anlamında bir sonralık değil, rütbe bakımından sonralık şeklinde anlamışlar ve buna göre göğün yaratılışı yeryüzünün yaratılışından önce olup, burada yeryüzünün yaratılmasını beyandan sonra açıklanmıştır, demişlerdir. Duhan (buhar) ise ilk maddenin yaratıldığı haldir. İlk önce ilk madde yaratılmış ve onda henüz bir ışık bulunmadığı ve karanlık bir halde olduğu için veyahut da madde tabiatı esas itibariyle karanlık bulunduğundan duhan denilmiştir. Elmalılı bu manayı güzel bulur, ancak "duman halinde bulunan" cümlesinin hal cümlesi olarak "yöneldi"ye bitişmesi "gelin" emrinden önce olması gerekeceği için, bu tefsirin manası, maddenin ezeli oluşunu kabul etmek gibi bir durum ortaya çıkaracağından dolayı kusurludur. Çoğu tefsir bilginine göre ise "sonra" kelimesi zamansal manada sonralıktır ve yeryüzünün ilk yaratılışı gökyüzünden öncedir. Elmalılı da cumhurun bu görüşünü kabul etmektedir.[276] Ayrıca Elmalılı'ya göre "yöneldi" ifadesi Allah için kullanıldığında irade etmek manasına geldiğinden dolayı bu ifadeyi "irade buyurdu" da ona ve yeryüzüne gelin dedi, ikiniz birden emrime boyun eğin, huyunuz ne olursa olsun ya da ikiniz de vücuda gelin, yoktan var olun, demektir.[277]

Elmalılı'nın bu ifadeleri İbn Rüşd'ün -dolayısıyla da Meşşai filozofların- görüşlerine bir cevap niteliği taşır gibidir. Çünkü İbn Rüşd, dünya ve âlem yokluktan değil de diğer bir şeyden yaratıldığı ve yok olmayacağı, bu âlemden evvel başka

---

[275] Taslaman, *Big Bang ve Tanrı,* 199-200.
[276] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/607-608.
[277] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/607.

şeylerin bulunduğu, âlemin o maddelerden yaratıldığı, yoktan yaratılmaya dair hiçbir şeyin bulunmadığı, âlemin fenası ve yok olması ifadelerinin şu andaki sûret ve biçimini yitirip başka bir sûret ve şekle dönüşmesi manasına geldiğini, hiçbir ayetin adem (yokluk) diye bir şeyin varlığına delil teşkil etmediğini söylemektedir.[278]

2.2.2.1. Yedi Sema

Göklerin yaratılmasıyla ilgili bir diğer konu ise "yedi sema" lafzıdır. Allah-u Teâlâ pek çok ayette göklerin yedi kat[279] olarak düzenlendiğinden bahseder. Bu yedi göğü, dünyanın gökleri veya uzayın gökleri olarak kabul edenler, eski Aristoteles ve Batlamyus nazariyesine göre; Orta Çağ'dan sonra da Kopernik, Galile, Kepler, Newton, Einstein, S. Hawking çizgisinde gelişen güneş ve kâinat sistemleriyle ilgili bilgilere göre açıklamışlardır. Ayrıca tasavvufi yorumlarda bu yedi göğün bilinen evrenin ötesi olduğu, madde-yoğun olmadığı, bu semalarda ruhlar, melekler, cennetler vb. varlıkların yer aldığı söylenmektedir ki bu durum mi'rac hadisi vb. hadislerde de bildirilmektedir. Bu ifadenin çokluktan kinaye olması da mümkündür. [280] Muhammed Esed de buna vurgu yaparak ayetteki ifadenin çokluk bildirdiğini söyler ve Ragıb'ın her sema kendi altında bulunana nispetle semadır, görüşünü hatırlatarak "yedi gök kozmik sistemlerin çokluğunun bir işaretidir." demektedir.[281]

Fahreddin Râzî bazı astronomların feleklerinin sayısını yedi olarak belirlediğini ve onların dediğine göre bize en yakın olan semanın Ay küresi, onun üzerindeki semânın Utarid küresi, sonra sırasıyla Zühre küresi, Güneş küresi, Merih küresi, Müşteri küresi ve en son da Zühal küresi olduğunu söyler. Bazı astronomlar ise felekler dokuz tane olup bunlara ziyade olarak sekizincisi sabit yıldızların bulunduğu felek, dokuzuncusu ise en büyük olandır ki bu yaklaşık her gün ve gecede bir devir yaparak hareket eder, demişlerdir. Râzî bu durum için ayette sayı verilmesinin daha fazla felek olmayacağına delalet etmediğini söylemektedir.[282]

Elmalılı, yedi sema hakkında iki düşünce olduğunu söyler. Buna göre ilk düşünce o döneme kadar keşfedilmiş olan yerden Venüse, Merküre, Güneşe, Merihe,

---

[278] İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, 98, 22. Dipnot.
[279] Bakara 2/29; İsra 17/44; Müminun 23/86; Fussilet 41/12; Talak 65/12; Naziat 79/2;, Rahman 55/7; Lokman 31/10; Rad 13/2; Kaf 50/6; Zariyat 51/7,47; Mülk 67/3; Nuh 71/15; Tarık 86/11; Nebe 78/12,23.
[280] Karaman vd., *Kur'an Yolu,* 1/97-99
[281] Esed, *Kur'an Mesajı,1/*10., not:20.
[282] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 2/225-226-229.

Jüpitere, Saturne ve sonra daha ilerisine kadar yedi tanedir ki sonradan keşfedilmiş olan Üranüs ve Neptün ve daha da sonra keşfedilecek olanlar hep bu yedinin içindedir. Ona göre Güneş sisteminde dünya merkez olmamakla beraber bizim açımızdan merkezi konumda olduğu için bu tertip izafidir. Eğer güneşte bulunuyor olsaydık sıralamayı güneşten başlatıp onu birinci sema yapacaktık demektedir. Batlamyus'un sistemine göre şekillenen bu düşünce, genel çekim nazariyesinin gelişmesiyle âlemin tümünü kapsama davasından vazgeçip sadece güneş sistemi içindekilere tahsis edilmiştir. Artık genel çekim kanunu dışındakiler birer faRâzîye olarak kalmıştır. Çünkü bu yasa herkesçe bilinen bir gerçek halini almıştır. Aynı zamanda göklerin direksiz durmalarını açıklamak bakımından Kur'an-ı Kerim'in açıklamalarına da çok uygundur. Yedi sema ile ilgili diğer düşünce ise dünya üstünde yıldızların süslemiş[283] olduğu maddi âlemin hepsinin bir sema olduğu şeklindedir. Bu semaların birincisidir ve sonrasında altı sema daha vardır ki ruhani ve akla uygun olarak düşünüldükleri zaman fezanın cisimlere uygunluğu gibi aralarında uyma ve uygunluk kavramı daha açıktır. İslam tefsir âlimlerinin en büyüklerinin kanaati de bu yöndedir. Miraç hadisesi de bu durumu açıklamaktadır.[284] "En yakın göğü"[285] ifadesinde ise zahiri olarak bütün yıldızların en yakın gökte olmasına işaret etmektedir. Buna göre dünyanın etrafındaki en yakın gök ayın yörüngesi ya da güneş sistemi âlemi değil, genel olarak bu yıldızların bulunduğu cisim olan üç boyutlu sahadır.[286]

Mü'minun Sûresi'ndeki "seb'a terâ'ik" (سبع طرائق)[287] için Zemahşeri dört farklı tevilde bulunmuştur. "Yollar demek olan bu kelime "gökler" anlamındadır, çünkü onlar, bir ayakkabı bağlarının üst üste gelmesi gibi (mutâraka) üst üste bulunurlar. Bu anlamda üst üste bulunanlara tarîka denilir. Ya da bunlar meleklerin yolları, deveran güzergâhları olduğu için "yollar" denilmiştir. Bir görüşe göre bunlar yörüngelerdir, zira yörüngeler gökcisimlerinin seyir güzergâhlarıdır. Yarattık diyerek de sanki "Gökleri onların üzerinde Biz yarattık ve Biz o göklerden gafil değiliz, onları muhafaza etmekten, üzerlerine düşmesine kudretimizle mani olmaktan gafil değiliz." denilmiştir. Bu kısımda insanlar kastedilmiş de olabilir. Buna göre Allah'ın gökleri insanların üzerinde yaratmasının sebebinin, onlara göklerden rızık ve bereket

---

283 Saffat 37/6

284 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/310-311.

285 Saffat 37/6

286 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/ 476.

287 Müminun 23/17

kapıları açmak, göğün faydalarını sunmak olduğu ve Allah'ın insanlardan, onların maslahatına uygun şeylerden gafil olmadığı ifade edilmiştir."[288]

Elmalılı'ya göre de "tıbâk" (طباق) kelimesinin üç manası vardır. Bunlardan ilki "kat" demektir. Buna göre yedi kat gök[289] demek olur. Diğer manası "yol"dur ve bazıları yıldızların yolları olmasından dolayı göklerin de yolları olacağını söylemişlerdir. Buna göre her biri bir yörüngede akıp gitmekte[290] olan yıldızların yörüngeleri olmuş olur ki bu yörüngeler yedi değil daha fazladır. Buna göre meleklerin yükselme yolları olması itibariyle göklere terâ'ik denilmesi uygundur ve görünen gök bunların ancak birisidir. Üçüncü manası ise "sistem" demektir. Buna göre ifadeye yedi sistem denilebilir ve böylece de güneş sistemi manasına da gelebilir. Buna göre "seb'a terâ'ik" yedi sistem demek olur ve bildiğimiz güneş sistemi bunların birincisidir. Elmalılı'ya göre bu üç manadan en uygun olanı ise meleklerin çıkış yolu olan yedi yoldur. Burada ayetin sonunda ilim ile bağlantı kurduğundan dolayı "bu delil ile biz yedi gök denilen bu yedi yoldan duyularımız ile akıl ve vahiy yolu olduğunu anlıyoruz" demektedir. [291]

Anladığımız kadarıyla Elmalılı yörüngelerin çokluğunu yedi ile sınırlandırmak istememiştir. Ancak yedi sayısının Arapçada çokluk ifade ettiği de bilinmektedir. O günün şartlarına göre ilmen bildiğimiz güneş sisteminden ötesinin bilinemeyeceğini düşündüğünden dolayı da bu yorumu tercih etmiş olabilir. Anlaşıldığı üzere düşünür burada kendinden öncekilere bağlı kalarak Zemahşeri'nin verdiği yorumlardan birini kabul etmiştir. Ayetin verdiği anlamı zahiri manaya hamlederek yörüngeler ya da sistemler şeklinde anlamak kanaatimizce daha makuldür.

2.2.2.2. Göğün Genişlemesi

Göklerin yaratılması ile ilgili bir diğer konu da genişlemedir.[292] Genişleme hakkında yapılan bazı yorumlarda Allah'ın semadaki bu ihtişamı sağlamakla kudretinden bir şey eksilmeyeceği, dilerse daha genişletebileceği, nimetlerin bol bol

---

288 Zemahşeri, *el-Keşşaf,* Ed: Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 4/ 604.
289 Mülk 67/3
290 Yasin 36/40
291 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/.579-580.
292 Zariyat 51/47

ihsan edilmesi ve sıkıntıları giderip darda kalanlara genişlik verilmesi ve evrenin genişlemesi gibi konulara değinilmiştir. Evrenin genişlemesi konusu daha çok uzayda bulunan cisimlerin belli bir biçimde uzaklaştığı yönündeki bilimsel tespitten hareketle ortaya konan "genişleme teorisi" ışığında yapılmıştır.[293]

Bugün yapılan kozmolojik ve astronomik araştırmalar Evrenin sürekli genişlediği haber vermektedir. Buna göre gözetlenen galaksi ya da gezegen, bize doğru yaklaşmakta ise kayma mor uca doğru, eğer gezegen bizden uzaklaşmakta ise kayma kırmızıya doğru olmaktadır. Slipher adlı astronom, 1913 yılında bazı galaksilerin saniyede bin sekiz yüz kilometre civarında bir hızla bizden uzaklaştığını, aynı tayf[294] incelemeleri ile tespit etmiştir. Daha sonra 1929 yılında Hubble, "Galaksiler, bize olan mesafeleri nispetinde artan hızlarla bizden uzaklaşmaktadırlar." Şeklinde ifade ettiği kanunu koydu. O, bu kanunu ayrıca matematiksel olarak da ifade etmiştir. Astronomi araştırmalarında "Hubble Sâbiti" denen bu matematiksel değere göre bir galaksi, her bir milyon ışık yılı mesafe için 15,3 km/sn bir hızla bizden uzaklaşmaktadır. Astronomların bu araştırmaları ve ortaya koydukları bilimsel başarıları ile genişlemeden bahsedilen ayetin bize söylediği şey geçmiştekinden farklı olmaktadır.[295]

Muhammed Esed de ilgili ayette semayı evren olarak çevirmiş ve çoğul kullanımlarda kozmik sistemler anlamına geldiğini, bu nedenle de "mûsiûn" (موسعون) ifadesinin modern düşüncedeki evrenin genişlemesi anlayışının ön habercisi olduğunu söylemektedir. Buna göre evrenin bir sonu vardır ve bu sona doğru sürekli genişlemektedir.[296]

Râzî'ye göre "mûsiûn" kelimesi üç manaya gelebilir. İlki genişletmedir. Bu kadar geniş bir göğü ancak Allah yaratabilir. İkincisi" kâdir olucularız" anlamındadır. Yüce Allah'ın her şeye gücünün yetmesi demektir. Üçüncü mana ise tüm mahlukatın rızkını genişletiyor olmasıdır.[297]

Mustafa Öztürk göğün genişlemesi hakkında kelimenin köklerine inerek açıklamalar yapar ve o günkü muhataplara nasıl bir fayda sağlayacağını sorgular. Bu en iyimser manada bir anakronizm, der. "Mûsiûn" kelime kökü itibariyle kudret ve

---

[293] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 5*/133-135
[294] Wikipedia, "Tayf", (Erişim 24 Temmuz 2020)
[295] Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, 30.
[296] Esed, *Kur'an Mesajı, 3*/1071, not: 30-31
[297] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 20/386-387.

vüs'at sahibi demektir. Se'a mastarıyla birleşince güç yetirmek manasıyla beraber genişlemek, kapsamak gibi anlamları da vardır. Ancak buradaki kullanımda söz konusu olan genişlik En'am ve Araf Sûresi'ndeki kullanımlar gibi[298] Allah'ın ilmiyle her şeyi kuşattığına delalet eder.[299]

Elmalılı ise bunun iki manası olduğunu söyler. Birisi kudret genişliğidir. Allah'ın kuvvet ve kudreti öyle geniştir ki semayı yaratması tükenmedikçe, onu daha çok genişletebilir. Bu mana Allah'a bir yorgunluğun dokunamayacağını[300] ve kürsüsünün gökleri ve yeri kaplamasını[301] andırmaktadır. Diğer manası ise zenginliği, nimet ve nimet vermede genişliği ifade eder. Allah darlıkları genişletendir. Yalvaran ve darda kalmışlara icabet eden, sıkıntıları açan, ihtiyaçları gideren, fakirleri zenginleştiren ve nimet verendir.[302]

Elmalılı'nın buradaki yorumunda yine geleneğe bağlı kalarak, Râzî'nin görüşünden etkilendiği ve bilimsel olarak yaklaşmaktan imtina ettiği görülmektedir. Kanaatimizce bu görüşler de elbette doğrudur, ancak özellikle bugünkü bilimsel verilere baktığımızda ayetin zahiri manasının da doğru olduğu düşünülmelidir. Çünkü genişleyen evren teorisi bugün âlemin ezeli olmadığını kanıtlayan bir delil olarak kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim elbette bir bilim kitabı değildir ancak bilimin verileri Kur'an ayetlerini destekleyebilir. Bu teoriye göre gözlemsel verilerle bile evrenin genişliyor olmasının kanıtlanması, evrenin ezeli olmadığının kanıtıdır. Zira evren ezeli olsaydı bu onun sonsuz zamandan beri genişlediği anlamına gelirdi. Eğer öyle olsaydı evren bugünkü halinden çok daha farklı olurdu. Buna göre evren geçmişte bir başlangıç noktasına sahiptir.[303] Burada belirtmek isteriz ki genişleme teorisinin bilimsel olarak ispatlandığı dönemle Elmalılı'nın dönemi bir birine çok yakın olduğundan dolayı müfessir bu gelişmeden haberdar olmamış ya da teori yeni olduğu için kullanmayı tercih etmemiş olabilir. Yine de Râzî ile aralarındaki zaman farkı düşünüldüğünde bilimsel tefsire daha çok yaklaşması beklenirdi.

---

[298] En'am 6/80 ve Araf 7/89. Ayetler: "Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır."
[299] Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: Kuramer Yay., 2017), 73.
[300] Fâtır 35/35
[301] Bakara 255
[302] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/288-289.
[303] Uslu, *Tanrı ve Fizik*, 40.

2.2.3. Yerin ve Göğün Yaratılış Önceliği

Yüce Allah'ın Fussilet Sûresi'nde önce yeri iki günde, sonra dağları bitkileri ve hayvanları toplam dört günde, sonra ise "Göğe yöneldi" ibaresiyle iki günde de göğü yarattığı[304] açıkça görülmektedir. Ayette geçen "sümme" (ثم) ibaresini çoğu tefsir bilginleri zamansal anlamda sonralık olarak kabul etmiştir. Buna göre yeryüzünün ilk yaratılışının gökyüzünden önce olduğunu ve Naziat Sûresi'nde buyrulan "Bundan sonra da yeri yayıp döşedi"[305] ibaresinin ise bu görüşle çelişmediği, önce yerin yaratılıp sonra göğün yaratıldığı ve sonra yerin döşendiğini ifade ediyor demişlerdir.[306] Mustafa Öztürk Naziat Sûresi'ndeki ifade için semalar (gökler) yaratılıp sonra yer yaratılmış ve hayata uygun hale getirilmiştir, demektedir.[307]

Muhammed Esed kullanılan bağlacın (sümme) her zaman, "sonra" ya da "bundan sonra" anlamında olaylar arasında öncelik sonralık belirten zamansal sıralamayı delalet etmediğini, eş zamanlı ya da paralel ifadeleri bağlamak için kullanıldığı hallerde "ve" bağlacının görevini gördüğünü ve böylece anlamın "ve göğe yöneldi"[308] olduğunu, söylemektedir.[309] Buna göre ayetin sonrasında ikisine "isteyerek ya da istemeyerek gelin" şeklinde ifade buyrulması, oradaki edatın zaman bakımından sonralığı ifade etmediği ve yerin semadan daha önce yaratılmadığını, sadece semanın yaratılmasının yerin yaratılmasından daha büyük bir öneme sahip olduğu manasına geldiğini gösterir şeklinde yorumlar da vardır.[310]

Fahreddin Râzî; Allah yeri iki günde yaratmış, üçüncü günde ise oranın üstünden baskılar yapmış, onda hareketler yaratıp gıdalar takdir etmiştir ve tüm bunların olabilmesi için önce yerin yayılıp döşenmiş olması gerekir, demektedir.[311] Buna göre Râzî, "Sonra da göğe yöneldi" buyrulduğu için önce yerin, sonra göğün yaratıldığını söylemektedir.[312]

---

[304] Fussilet 41/9-12.
[305] Naziat 79/30.
[306] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/607.
[307] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 55.
[308] Bakara 2/29, Araf 7/54.
[309] Esed, *Kur'an Mesajı, 1*/281, not:43.
[310] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 4*/693-694
[311] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 19/358.
[312] Seyithan Can, *Fahreddin er-Râzî'de Yaratılış Teorisi*, (Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 70.

Buradan açıkça anlaşılan yeryüzünün önce yaratılmış olmasıdır. Ayette geçen "deha" (دحي) kelimesi yaymak manasındadır. "Bast" (بسط) da bir döşek gibi yaymak, döşemektir. Elmalılı da kendi görüşünün bu doğrultuda olduğu söyler ve şöyle açıklar: "Gökten murad, "Biz gökten de su indirdik"[313] ayetinde olduğu gibi, yeryüzünün yukarısı, hava tarafı olduğu kanaatine varıyorum. Bu şekilde "sonra göğe doğru doğruldu"[314] ayeti "yeri yarattı"[315] cümlesine atfedilmiş olarak şöyle olmaktadır: "İlk kez yeryüzünü yarattıktan sonra doğrudan doğruya yukarısını yaratmayı irade buyurdu bir duman olarak." O halde yeryüzü ilk yaratılıp gökten ayrıldığı sırada ateş halinde idi, sonra bu ateşten onun yukarısına doğru seması olarak duman halinde gazlar püskürüyordu."[316] Çoğu tefsir bilginine göre de "sonra" kelimesi zamansal manada sonralıktır ve yeryüzünün ilk yaratılışı gökyüzünden öncedir. Elmalılı da cumhurun bu görüşünü kabul etmektedir.[317]

Ancak Elmalılı, Bakara Sûresi'nde geçen "Sonra iradesini göklere yöneltti de onları yedi gök halinde nizama koydu"[318] ayetini aynı şekilde yorumlamamaktadır. Bu ayete yaptığı yorumunda "yerdekilerin yaratılışı, sonra da göklerin düzeltilmesi meselesinde sonralık zaman itibariyle değil rütbe bakımından (yani ifade nokta-i nazarından) bir sonralıktır."[319] demektedir. Ayrıca Allah'ın insanlar için önce bütün yeryüzünü ve yeryüzündeki bütün şeyleri yaratıp onların faydalanmasına hazır kıldığını ve sonrasında yukarıya geçerek iradesini göklere çevirdiğini, söylemektedir. Biz bu iki kısımda Elmalılı'nın ifadelerinde bir çelişki olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Naziat Sûresi'ndeki "bundan sona da yeri yayıp döşedi" ifadesini açıkladığı kısımda, önce yer yaratılıp sonra göğe yöneldiği ve yerin döşenmesinin ise gök yaratıldıktan sonra olduğunu ifade etmektedir.[320] Oysa bu kısımda yerin tüm yaratılışını tamamlandıktan sonra göğe yöneldiğini söylemektedir. Her iki durumda da yerin yaratılışının göklerden önce olduğunu kabul ettiği ve bunu açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Bakara Sûresi'ndeki ifadeyle ilgili yorumunun devamında şöyle söylemektedir: "Konuya fen bilimleri açısından bakarsak, yeryüzü oluştuğu andan itibaren özel ağırlığı, çekiciliği, iticiliği bakımından mensup olduğu gök

[313] Lokman 31/10.
[314] Fussilet 41/11.
[315] Araf 7/54.
[316] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/ 607-608.
[317] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/607-608.
[318] Bakara 2/29
[319] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/ 306.
[320] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/566.

cisimleri sisteminin durumlarında ve arada hapsedilmiş dalgada, esire ait dumanda, genel çekim yasasının bir değişimi, bir inkılabı olmuştur. Böyle olunca da yer çekimi esasına göre semanın tesviyesi ve nizamı yerin yaratılmasından önce değil, sonra olmalıdır.”[321]

2.2.4. Yerin ve Göğün Bitişik Olması

“Ratk” (رتق) gökler ve yerin bitişik olması, “Fetk” (فتق) birbirinden ayrı hale getirilmeleri demektir.[322] Yer ve göğün bitişikken birbirinden ayrılması[323] ayetine, İbn Abbas, Hasan el-Basri, Atâ, Dahhak ve Katâde; “Yer ve gök bir bütün olarak birbirine yapışık/bitişik vaziyette idi. Allah yer ve gökleri hava ile birbirinden ayırdı.” Kâb el-Ahbar: “Gök ve yer birbirinin üstünde yaratılmış sonra Allah bir rüzgâr ile ayırıp uzaklaştırmıştı.” Mücahid ve Sûddi: “Semalar tek bir tabaka halinde iç içeydi. Allah yedi kat olarak onları ayırdı. Yerler de aynı şekilde bitişikti, Allah onları ayırıp yedi kat haline getirdi.” demişlerdir. Bu ifadelerin Tevrat’ın Tekvin bölümündeki anlatımla benzerlik göstermesi dikkat çekicidir.[324] Çünkü Tevrat’ta da, Allah’ın suların ortasında bir kubbe var ettiği ve altındaki suları üstündeki sulardan ayırdığı, bu kubbeye gök dendiği, suların bir yere biriktiği ve kuru toprağın göründüğü,[325] yerde hiçbir şey yok iken bir buğu yükselerek bütün toprağı suladığı,[326] yazmaktadır.

Zemahşeri bu bitişiklik konusunda ayetin muhataplarının buna şahit olmadıklarını, bu nedenle de ikrar edemeyeceklerini söyler. Ona göre bu olay ya bir mucizedir ya da bunu akıl ile kavramak mümkündür.[327]

Fahreddin Râzî bu kelimeleri üç şekilde açıklamaktadır. Ona göre ayetin zahiri manası semanın olduğu hal üzere; yerin de, olduğu hal üzere birbirine bitişik olduklarına işaret eder. Onların bu şekilde olmaları da, ancak her ikisinin mevcût ve var olmaları halinde mümkündür. Ratk, fetk’in zıddıdır. “Fetk”, “ayırmak” anlamında olduğuna göre, “ratk”n da bitişmek ve yapışmak, anlamında olması gerekir. Diğer bir manası, yerle gökten her birinin, birbirine bitişik olup, Allah,

---

[321] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/309
[322] Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 69.
[323] Enbiya,21/30
[324] Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 69.
[325] Tekvin 1/6-9
[326] Tekvin 2/6
[327] Zemahşeri, *el-Keşşaf,* 4/ 428.

onlardan her birini yedi tabaka olarak, birbirinden ayırmıştır. Üçüncü mana ise yerle gök, herhangi bir yarık, boşluk ve çatlak olmaksızın, katı halde idiler. Derken Allah gökten yağmuru yağdırmak, yerden de bitkiler bitirmek için, onları birbirinden ayırmıştır. Râzî bu üç manaya göre en doğrusu şöyledir der: "Allah yer ile göğü meleklerin maslahatı ve faydası için bitişik olarak yaratmış, sonra da yeryüzündekileri orada iskân ettireceği ve kullarının menfaatinin olacağı şeklinde onu düzenleyerek gök ile yeri birbirinden yarıp ayırmıştır."[328]

Esed konuya bilimsel olarak yaklaşır. Ona göre evrenin başlangıçta bir bütün olduğunu, onun da hidrojenden meydana geldiğini belirtir. Bu tek kütlenin merkezi çekime maruz kalınca bazı noktalarda yoğunlaşarak zamanla nebula, galaksi ve güneş sistemlerine, sonra da yıldızlara, gezegenlere ve uydulara dönüşmüştür.[329]

Mustafa Öztürk bilimsel yaklaşımlı bu yorumları kabul etmez ve o dönemki muhataplara ve ayetin sebebi nüzulüne bakıldığında bu şekilde anlam vermenin imkânsız olduğuna değinir. "O zamanda hiçbir karşılığı olmayan bir bilgiyi vermek "İnkâr edenler görmüyorlar mı/ bilmiyorlar mı?" ifadesiyle aktarmak -haşa- abes ve anlamsız değil midir?" diyerek eleştirir.[330] Ona göre Ratk, gökten yağmur yağmaması sebebiyle yerin kurak kalması, fetk ise yağmur yağması ve bu sayede yeryüzünün bitki örtüsüne kavuşması anlamına gelir. Bu izahı ayetin sonundaki her canlıyı sudan yarattığımızı[331] ifadesiyle de örtüştürmektedir.[332] Öztürk'ün de Tevrat kaynaklı bilgiler verdiği görülmektedir. Çünkü bu tarif Tekvin'de "Henüz yerde bir kır fidanı yoktu ve bir kır otu bitmemişti. Çünkü Rab Allah, yerin üzerine yağmur yağdırmamıştı, sonra yerden buğu yükselerek bütün toprağı suladı"[333] şeklinde yer almaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'i sadece o günle sınırlı tutacaksak eğer Öztürk'ün bu söylediklerini elbette doğru kabul edebiliriz. Ancak zaman üstü bir kitap olan Kur'an-ı Kerim'in bugünkü insanlara da hitap ettiği gerçeği, ayeti bilimsel verilerin ışığında anlamayı da gerektirebilir. Bilimsel tefsiri mutlak kabul etmedikten ve Allah'ın azametine bir zarar vermedikten sonra bu yorumların kabul edilmesinde bir sakınca olmayacaktır.

---

[328] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 16/129-130.
[329] Esed, *Kur'an Mesajı, 2/* 651, not:38.
[330] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış,* 71.
[331] Enbiya 21/30.
[332] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış,* 71.
[333] Tekvin 2/5-6, s.2.

Elmalılı ise ikisi de deliksiz olarak bitişik şekilde yaratılmış olan yer ile göklerin ilahi nizamla birbirinden ayrıldığını söylemektedir. “Yukardan yağmur yağmıyor yerde ot bitmiyordu ya da yer dağsız, deresiz yekpare, gökte ise güneş, ay, gökcisimleri, yıldızlar yoktu. Hepsi bir bütün halindeydi. Hepsi birbirine benzer bir madde idi. Ya da var olmamakta ortaktılar. Başlangıçta hiç yoklardı çoğaldılar, sonra duman gibi bir madde iken farklı şekiller alarak değişik kütleler oldular ve değişik tabiatlara bürünüp çeşitlendiler. Yer göklerden ayrıldı, yukardan yağmur yağdı, yerden ot bitti. Bu şekilde de yeryüzünde su ile hayat başlamış oldu.” diye açıklar. Burada ratk ve fetk fiillerini suyla münasebetini kurar ve suyun bu bileşik ve ayrışma durumu ile tüm canlıları yarattığını, kâinatın değiştiğini, yokluktan meydana gelip sonra yer ile göğün ayrıldığını, kuru havadan yağmur yağıp, kuru topraktan otların bittiğini ve o sudan değişik hayatlar meydana getirdiğini vurgular.[334]

Elmalılı bu bitişikken ayrılma anı için Râzî’nin yaptığı yorumlardan birini tercih ederek ilk yaratılış anını işaret etmektedir. “Ya yoklukta ortaktılar ya da tek bir maddeydiler” demesi ise maddesel varlığı yok sayamadığını, ancak kesin konuşmaktan yine imtina ettiğini göstermektedir.

2.2.5. Yerin ve Göklerin Altı Günde Yaratılışı

Yer ve göklerin altı günde yaratıldığı ifadesi Kur’an-ı Kerim’de yedi yerde geçmektedir.[335] Ayrıca Fussilet suresinde de dolaylı yoldan altı güne işaret edilerek yerin iki günde yaratıldığı, dört günde dağların meydana geldiği, canlıların rızıklarına vücut verildiği bildirilir. Ayrıca göğün yaratılışının iki günde tamamlandığı ifade edilmiştir.[336] Buna göre süre toplam sekiz gün olur.[337] Çoğu müfessir yerin yaratıldığı iki günü rızıkların yaratıldığı dört güne dâhil ederek toplam altı gündür sonucuna ulaşmıştır. Fahreddin Râzî, “göklerin ve yerin yaratılması ifadesi, o ikisi arasında kalanların yaratılmasını da ihtiva etmektedir” demektedir. Böylece altı sayısına ulaşmak için yer ve yerde yarattıklarını ilk iki günle beraber sayar.[338] Âyetteki “gökler ve yer” ifadesi, onlardaki öteki varlıkları da kapsar. Her ne kadar başka bir âyette “Ve bizim buyruğumuz tektir, göz açıp kapayıncaya kadar

334 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/501-502.
335 Araf, 7/54; Yunus, 10/3; Hud, 11/7; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Kaf, 50/38; Hadid, 57/4.
336 Fussilet 9-12.
337 Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 55.
338 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 10/402.

olup biter” [339] buyurulması da evrenin altı devirlik bir yaratılış sürecinden geçtiği ifadesiyle çelişmemektedir. Çünkü ayetteki bir tek kelimelik buyruk ifadesi, tek tek varlıkların oluş veya yok oluşuyla ilgilidir; ayrıca bu, Allah’ın “ol” emrinin mutlaka gerçekleşeceğine de işarettir.[340] Elmalılı’ya göre bu buyruk kaderin içinde yer alan kulların cüz’i iradesiyle de ilgilidir. Bu yine yaratma emrine dâhildir. Çünkü kaderin, kaza ile gerçekleşme anına vurgu yapılmaktadır. Gerçekleşme zamanı gelince “emrimiz bir kelime gibi, bir bakış gibi, bir anlık şuur gibi olur, ona sadece ol deriz” manasına gelir, demektedir.[341]

Elmalılı bazı müfessirlerin “altı gün” ifadesini dünya günleri denilen bilinen günler şeklinde anladığını ifade etmektedir. Oysa sözlük anlamında yevm (يوم), güneşin yeryüzüne doğmasıyla batışı arasındaki zaman dilimi anlamındadır.[342] Henüz evren tam olarak yaratılmadığına göre güneş, ay ve yirmi dört saatlik bir günden bahsetmek imkânsızdır. Buradaki altı günden kasıt altı evre ya da altı dönem olmalıdır.[343]

Elmalılı da aynı şekilde örnek vererek yeryüzü yaratılırken daha henüz gün kavramı bulunmayacağından “yevm” mutlak zaman manasına yani iki nöbette demek olur ki Allah en iyisini bilir demektedir. Bu iki nöbetin ise “Göklerle yer bitişik halde iken bizim onları birbirinden ayırdığımızı… görmediler mi”[344] ayetindeki yerin ve göğün birbirinden ayrıldığı gün ile “O yeri yayıp döşeyendir”[345] ayetindeki bahsedilen “medd” (مدّ) yani yerkürenin kaymak halinde döşenmeye başladığı gündür, demektedir.[346] İkinci tahlile göre ise bu yerküreyi iki günde yarattı demek olur. Bu şekilde yerkürenin kaç günde yaratıldığı değil yaratıldıktan sonra iki gün içinde bulunması hali anlatılmış olur ki bu da seneyi ikiye bölen iki gün nöbetidir. Çünkü yeryüzü bu iki zaman içinde deveran ederek dönmek için yaratılmıştır.[347] Allah katında bir günün dünyadaki zaman hesaplamasıyla bin yıllık bir süre gibi

[339] Kamer 54/50
[340] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 2/*535-537
[341] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/391.
[342] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/51.
[343] Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 76.
[344] Enbiya 21/30
[345] Rad 13/3
[346] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/546-547.
[347] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/547.

olduğundan söz edilmesi,[348] zamanın Allah'a nispetle izafi bir kavram olduğunu da göstermektedir.[349]

Muhammed Esed kozmik olaylarla ilgili pek çok Kur'an ayetinde olduğu gibi buradaki ifade evrenin yaratıldığı altı çağ, altı evre demek olup, evrenin ezeli olmadığına belli bir başlangıcı olduğuna ve bu zamana gelene kadar belirli bir zamanın geçtiğine işarettir, demektedir.[350]

Ayetin devamında dağların yaratılmasından ve Allah'ın onda bereketler meydana getirmesinden[351] bahsedilir. Elmalılı bu bereketlerin, hayırlar, sular, madenler, doğma ve gelişme özelliğine sahip bitkiler, hayvanlar gibi feyz ve bereket kaynakları olduğunu söyler. Sonrasında ise Allah bu yarattıklarının azıklarını[352] da yani bitkiler ve hayvanlar için gereken yağmuru ve diğer hasılatı da miktar ve sayılarıyla tayin edip yeryüzünde biçimine koymuştur.[353] Allah bunları dört gün içinde[354] -önceki iki gün içinde dâhil olmak üzere dört günde- yaratmıştır. Elmalılı'ya göre burada da iki mana vardır; "biri madenlerin ve dağların yaratılma nöbeti, diğeri de bitki ve hayvanların yaratılma nöbetidir. Orda ki hal olan "fîhe"(فيها) ise dört mevsimi ifade etmektedir. Elmalılı her sene bu dört mevsimde yeryüzünün bereketleri ve rızıkları yetişmekte olduğundan bu manayı daha uygun bulmaktadır.[355] Çoğu müfessir gibi Elmalılı da yerin yaratılması için belirtilen iki günü, yeryüzünün döşenmesi için belirtilen dört günün içinde saymaktadır. Eğer ayrı hesaplamış olsaydı yerin yaratılma süreci altı gün olacaktı. Sonra göğün yaratılması için de iki gün eklediğinde yerin ve göğün yaratılmasını sekiz güne çıkmış olacaktı ki bu ayetin zahiri manasına ters düşmektedir. Çünkü Allah, " O gökleri ve yeri altı günde yarattı" [356] buyurmaktadır.

Elmalılı'ya göre bu altı gün ifadesi ayrıca "Allah'ın biri yaratma, biri hâkimiyet olmak üzere iki tecelli mertebesini ifade etmektedir. Âlemdeki varlıklar önce olağanüstü ve benzersiz bir şekilde yaratılmış sonra onlara nizam verilmiştir. Her iki durumda da varlıklar Allah'ın hâkimiyeti altında bulunmaktadırlar. Altı gün

[348] Secde 32/5; Hacc 22/47
[349] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 78.
[350] Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/972, not:7.
[351] Fussilet 41/10
[352] Enbiya 41/10.
[353] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/547
[354] Enbiya 41/10.
[355] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/547.
[356] Araf 7/54.

ifadesi Allah'ın, yer ve göklerin tâbi oldukları âdet üzere, devam etme ve uzama devirlerinden önce örneksiz olarak icad etmesine ve olağanüstü olan ilk yaratma anlarına işaret etmektedir.[357]

Ayrıca Allah'ın semaya istivası, semanın duman oluşu, yerin ve göğün başlangıçta birbirine bitişik oluşu, daha sonra ayrılmaları, altı günlük yaratılış sonrası Allah'ın arşa istiva etmesi gibi ifadeler, o gün ki Arap toplumunun anlamasına yönelik ifadelerdir. O gün ki muhataplar bunu anlamakta zorluk çekmiyorlardı. Çünkü amaç bilimsel bilgi vermek değil tevhit inancını güçlendirmekti. Mustafa Öztürk bu ayetlerin şimdiki muhataplara hitap edebileceğini söylemektedir. Ona göre yaratılış konusu Kur'an-ı Kerim'de bilimsel bilgi verme amacı taşımaz.[358]

Öztürk böyle düşünse de Taslaman farklı düşünmektedir. Ona göre bu aynı zamanda evrenin bir kerede yaratılmadığının göstergesidir. Evren farklı aşamalardan geçmiştir ve Big Bang teorisi de bunu ortaya koyar. Büyük patlamanın ilk anlarında evren oldukça yoğun bir haldeydi ve çok sıcaktı. Genişleme başladığında bu sıcaklık ve yoğunluk azalmaya başladı ve bu sırada bazı atom altı parçalar oluştu. Bu atom altı parçalardan da ilk atomlar, onlardan da yıldızların oluşumuna doğru farklı aşamalar yaşandı. Her aşamada farklı bir süreç ve her süreçteki oluşum diğerinden farklı olarak tezahür etti.[359]

Elmalılı da âlemin tek bir seferde değil de dereceli bir şekilde yaratıldığı görüşündedir. Altı gün ifadesi ile ilgili açıklamayı yaparken bunu iki yönlü şekilde açıklar. Birincisi, âlem, başlangıcı olan ve bir seferde değil de bir olaylar toplamı olarak yaratılandır. Âlem, varlığında da, devamlı olmasında da yaratıcısı Allah'a muhtaçtır ve O'nun hükmü altındadır. İkincisi ise âlemin toplamı ezeli olmadığı gibi bir defada da yaratılmış değildir. Birlikten çokluğa giden ve sonu olan derece derece bir ilerleme ile yaratılmıştır. Bu ilerlemeye değişim ve benzeme içinde tekrarlanma, devam etme ile düzenli bir şekil verilmiştir. Bu kendi kendine sabit ve karar kılmış da değildir. Allah'ın hâkimiyeti altında değişmektedir.[360]

Elmalılı ayrıca tedriç yani derece derece ilerleme hususu hakkında Allah'ın buyruğunun bir ve tek oluşunun[361] çelişip çelişmediğini de açıklar. Bakıldığında bu

---

[357] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/51.
[358] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 55-56.
[359] Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, 181-182.
[360] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/52.
[361] Kamer 54/50

iki mana birbirine aykırı görünmektedir. Hatta bir defada yaratma Allah'ın kudretine delalette daha uygun görünmektedir. Bir yaratma hem tedrîcî hem de bir defaya mahsus olamaz. Ancak şu nokta var ki bu bir defa oluş tedricin şartıdır. Her tedriç de bir def'aten oluş vardır, fakat her defada tedriç yoktur. Geriye sadece Allah'ın "ol" demesi kalmaktadır. Allah sadece bir seferde değil, pek çok seferde bir şeyler yaratıp yok edebilir. Ancak Elmalılı'ya göre bu bir tek defada yaratma, kudreti ifade etmek için çok da anlamlı değildir. Böyle olursa ikinci bir yaratmaya imkân kalmayarak kudretinin son bulması gerekirdi. Allah tüm bu şeyleri bir tek seferde yaratmaya kadirdir, ancak bir seferde yaratmış olsaydı, başlangıçtan itibaren devam eden süreklilik oluşmazdı. Mesela atalarımız var olsa biz olmaz, biz olsak atalarımız var olmazdı. Hayatın bilinen bu devam edişi mümkün olmamış olur ve o âlem bu âlem olmazdı,[362] demektedir.

2.2.6. Arş'a İstiva

Kur'an-ı Kerim'de Allah, yeri ve göğü yarattıktan sonra Arş'a istiva ettiğini[363] Arş'ının da suyun üstünde olduğunu[364] söyler. Yaratılışla ilgisi bakımından değinmeyi uygun bulduk.

Sözlükteki "Arş"ın asıl anlamı "yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey'dir. Buna bağlı olarak tavan, ev, çadır; ayağın parmaklara doğru uzanan tümsek kısmı,[365] tavanın kubbesi, tepesindeki köşkü, cihannüması, gibi manalarda da kullanılmıştır. Buna göre Arş anlayışının en keskin gereği ulvilik ve üstünlük ki hükümdarların oturduğu taht anlamı daha çok bilinir. Tahtın gereği mülkten izzet ve saltanattan kinayedir. Bu minvalde Kürsi[366] kelimesiyle aynı anlamda kullanıldığı söylense de bu doğru değildir. Çoğunluğun naklettiğine göre Arş kürsi'nin de üstündedir. Kürsi Arş'ın ayağının yeridir rivayeti de dikkate alınırsa kürsi taht, Arş da onu kaplayan saray demektir. Şeriat dilinde ise âlemin hepsini kapsayan, beşer aklının sınırının dışında, Allah'ın ilmine bırakılmış yüksek bir muhit olarak anlamak uygun bulunmuştur. Cennet, sidre, kürsi hep Arş'ın altında tasavvur edilmiştir.[367]

---

[362] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/53.
[363] Secde 32/4; Yunus 10/ 3; Araf 7/54; Rad 13/2; Furkan 25/59; Taha20/ 5; Hadid 57/4.
[364] Hud 11/7
[365] Yusuf Şevki Yavuz, "Arş" *DİA* (İstanbul: TDV Yay, 1991), 3/406
[366] Bakara 2/255
[367] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/54-55.

İstiva ise sözlükte 'doğru ve düzgün olmak' anlamındaki svy kökünden türemiştir. Mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak, tahta oturmak gibi mânalara gelir.[368] İstivayı cismani manada anlamak doğru değildir. Arş üzerine istiva dendiğine göre de Arş'tan da üstün olduğuna delalet vardır. Hükümranlığına dair en olumlu mana Allah'ın tüm yarattıkları üzerinde devamlı olarak emrini yürütmesi anlamında kinaye olmasıdır. Bunu devamlı hale getirmesi yani Allah'ın evrene koymuş olduğu sünnetullah da istivadır. Tüm her şeyi yarattıktan sonra hâkimiyeti altında tutmasına istila anlamı da verilmiştir. Arş'ın üzerine istiva etmesi diğer her şeyin Arş'ın altında olmasından dolayı da yarattıklarının hepsine eşit mesafede olması anlamına gelmektedir. Tüm bunlara göre mahiyetini tam olarak anlayamadığımız istiva, şeri bir hakikat olarak düşünülmelidir. Kısaca Arş'a istivayı Allah'ın, tüm yarattıklarını üstün ve aşkın bir mutlak hâkim olarak evrene ve evrendeki her şeye hükmetmesi; evreni ve içinde bulunanları en üstün, en mükemmel bir şekilde düzenleyip yönetmesi; bilgisi, iradesi ve gücüyle bütün varlık ve olayları kuşatması şeklinde anlamak en doğrusudur.[369]

Arş'ın su üstünde olmasına Zemahşeri, "Yer ve gök yaratılmadan önce Arş ve su yaratılmıştır. Ancak en doğru bilgi Allah'a aittir. Durum her ne idiyse, onların hepsini Allah kudretiyle tutmaktadır. Cirimler yani cisimlerin ağırlıkları çoğaldıkça Allah'a ve O'nun tutmasına olan ihtiyaç da artmıştır."[370] demektedir. Bu Zemahşeri'nin Arş'ı cismani gördüğünü gösterir bir ifadedir. İsfahâni, "Bu Allah'ın muhteşemliği için kullanılan bir mecazdır, akıllı adam binayı sağlam yere yani sudan uzak bir yere inşa eder, Allah ise kudretini göstermek için suyun üzerine bina etmiştir." Râzî, "bu ifade Arş ve suyun, gökler ve yer yaratılmadan önce bulunduklarına delâlet eder."[371] demektedir. Elmalılı ise Allah'ın Arş'ının onun hükmünü ifade ettiğini, suyun üstüne istiva meselesini de Zemahşeri'nin aksine mekanî ya da cismanî olmadığını belirtmektedir. Buna göre Arş'ın yaratılmasının âlemin yaratılmasının dışında ya da ondan önce olduğu düşünülebilir. Ancak Elmalılı'ya göre bu doğru değildir. Açıkça görünen âlemin yaratılması sureci olan altı gün içerisinde yaratılmış olmasıdır ki daha sonra Arş'a istiva edebilsin. İlk

---

[368] Yusuf Şevki Yavuz, "İstiva" *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/402.
[369] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/57-62.
[370] Zemahşeri, *el-Keşşaf,*3/364.
[371] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 12/509

yaratılış olayında altı gün, tabiatın değişik şekillerini ve aşamalarını ifade ettiği için bu vakitlere sünnetullah dediğimiz periyodik akışlar ve tabiat kanunlarından söz etmek mümkün değildir. Çünkü o ilk yaratılış günleri yoktan var ediş aşamalarından ibarettir. Arşın su üstünde olması da göklerin ve yerin ilk yaratılış günleri demek olan o sıralarda ilahi saltanatın âdetsiz cereyan ediyor olmasıdır. Sonrasında ise Arş üzerine istiva ederek yaratılışla ilgili kanun ve kuralları koydu ve saltanatını sürdürdü demek olur.[372]

İbn Rüşd'de Allah'ın kulları için sevk ettiği yolun, şâhid ile temsil yolu olduğunu söylemektedir. Çünkü şâhitte benzeri olmayan şeyi halk için temsile başvurmadan anlatmak imkansız olduğundan, Allah bu gibi meseleleri mecâzi yolla anlatmıştır.[373] Ayrıca İbn Rüşd, Allah'ın âleme ilk hareketi verdikten sonra âlemin, Allah tarafından kendisine konulmuş olan ve tabiat kanunları denilen nedensellik esasına göre kendi kendini idare ettiğini savunmaktadır.[374] Elmalılı İbn Rüşd'ün Allah için "ilk hareket ettiren" ibaresini benimsememiş olsa da Arş'a istiva ile kastettiği ilahi kanunların aynı olduğunu söylemek gerekir.

2.2.7. Rüzgâr, Bulut ve Yağmurların Yaratılışı

Yağmurun yaratılışını anlatırken Allah-u Teâlâ rüzgârdan başlayan bir yol izler. Önce rüzgârı gönderdiğini[375], onu aşılayıcı kıldığını[376]sonra bulutu hazırlayıp yükleyip meydana getirdiğini[377], farklı farklı yönlere gönderdiğini[378], sonrasında ise yağmuru gökten indirdiğini[379] anlatır. Yağmuru tüm canlıların hayat kaynağı olan su,[380] rahmet,[381] rızık[382] ve azap[383] diye nitelediği de olur.

Fahreddin Râzî Kur'an-ı Kerim'deki gökten yağmur/su indirdi gibi cümlelerde sanki yağmurun gökten indiği gibi bir düşünce oluşur ancak yağmur,

[372] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/570.
[373] İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl,* 219.
[374] İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, .32
[375] Araf 7/57
[376] Hicr 15/22
[377] Bakara 2/164; Araf 7/57; Rad 13/12; Rum 30/48; Fâtır 35/9
[378] Bakara 2/164.
[379] Bakara 2/22; Nur 24/ 43; Rum 30/48; Şura 42/28; Furkan 25/48; Hicr 15/22
[380] Nahl 16/65
[381] Furkan 25/48
[382] Casiye 45/5
[383] Furkan 25/40

yerden yükselen buharların soğuk hava tabakasına kadar ulaşıp, orada soğuktan ötürü bir araya gelmesi ve bundan sonra da yere inmesiyle oluşur demektedir. “O, haberinde sadıktır, bu nedenle de biz yağmur semâdan iniyor deriz. Allah-u Teâlâ suyu bulutta tutmaya kâdir olunca, bu suyu semada tutması nasıl garip görülebilir” diyerek de Allah’ın kudretine vurgu yapmaktadır. [384]

Havanın hareketinin bir eseri olan rüzgârın yönlerine ve vasıflarına göre uyumlu ya da uyumsuz birçok kısımları ve çeşitleri vardır. Rüzgârın oluşumunda cereyanın da delaleti bulunur. Havanın her hareketine de rüzgâr denilmez ancak rüzgâr göndermek havayı bir noktadan diğer bir noktaya özel bir şekilde hareket ettirmektir. Elmalılı’ya göre havanın aldığı sıcak ve soğuk değişimleri, rüzgârın oluşma sebebidir.[385] Bu tanım, rüzgâr; alçak basınçla yüksek basınç bölgesi arasında yer değiştiren hava akımıdır, daima yüksek basınç alanından alçak basınç alanına doğru hareket eder[386] diyen bilimsel tanım gibidir. Allah tahrik edici olarak rüzgârı seçmiş ve yağmur gibi ilahi bir rahmete giden yolda bulutları derleyip toplayıcı sonra da yayıp yağmura muhtaç yerlere götürmesi için taşıyıcı kılmıştır. Allah’ın ifadesinde bulutlar ağır[387] diye nitelenmiştir. Fahreddin Râzî, Keşşaf sahibinden naklettiği “su ile ağırlaşmış bulutlar” ifadesine göre “Sehab” (سحاب) kelimesini “sehabe” (سحب) olarak alıp, manayı “Bu rüzgârlar içindeki sularla ağırlaşmış olan bulutları yüklenip taşıdığı zaman” şeklinde verirsek mana “taşıdığı büyük suları hareket ettirip orada yağmurun yağmasını Allah’ın hikmeti ile olduğunu söylemiş oluruz” der.[388]

Elmalılı da bulutlar için havadan hafif su buharı olduğu zannedildiğini söyler. Ancak bulut, su buharı değil bizzat su taneciklerinin toplu halidir. Su ise havadan ağırdır. Hafif olan hava ağır olan suyu nasıl taşımaktadır. İşte burada rüzgârın hareket ettirici görevi baş gösterip aynı kum tanelerini havada tuttuğu gibi, bu su taneciklerini tutmaktadır. Şüphesiz ilk hareket ettirici olan Allah’ın hareket vererek hafiflik ve ağırlık hükümlerini sonsuz kudretiyle nasıl değiştirdiğine ve bugünkü teknolojiye nasıl kapı araladığına şahit olmaktayız. Hareket ettirici kuvvet elde

---

384 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 4/169.
385 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/73.
386 Wikipedia, “Rüzgâr”, (Erişim 15 Mayıs 2020)
387 Araf 7/57
388 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 10/456.

edilmesiyle uçaklar yapılmış, kuş gibi uçma becerisi elde edilmiştir. Ayetin hikmetine beşer ilmi bin seneden sonra vakıf olabilmiştir.[389]

Rüzgârın aşılayıcı olması hakkında İbn Abbas bulutların ve ağaçların aşılayıcısı[390] olduklarını söylerken, Râzî, bunu aynı erkeğin dişiyi aşılaması gibi olduğunu anlatır. Rüzgârlar da bulutların erkekleri gibidir der ve rüzgârın bizzat aşılı olduğunu söyler. Buna göre rüzgâr, hamile gibi aşılı ve yüklüdür. Yani bulutları ve suyu taşıyan anlamındadır, demektedir.[391] Muhammed Esed de bitkilerin tozlaşması olduğunu söyler.[392] Elmalılı'ya göre Yüce Allah'ın yarattığı tüm meyveleri çift yarattığını[393] söylemesi, bu aşılama işleminin nasıl olduğu hakkında bize yardımcı olmaktadır. Ayette kullanılan çoğul ifade olan "zevceyn" (زوجين) (iki eş, erkek ve dişiden meydana gelen çift) kelimesiyle beraber "isneyn" (إثنين) diye iki sayısıyla sıfatlanması hem tekit hem de tevzi içindir ki bu şekilde yapılması bir bölünmeye işaret etmektedir. Buna göre her meyvenin içinde aynı hayvanlardaki gibi erkek ve dişiden oluşan bir çift eş vardır ve meyveler bunların çiftleşmesi ve döllenmesinden meydana gelmektedir. Rüzgârın görevi ise aşılayıcı[394] olarak gönderilmesidir. Bunun hikmeti ise eşlerin her zaman bir arada olmayıp başka ağaçlarda bulunmasıdır.[395] Bugünün bilimsel verileri de rüzgârın taşıyıcı olduklarını aynen doğrulamaktadır. İlkbaharda çevremizdeki hava rüzgârla uçuşan çiçek tozlarıyla dolar. Çiçek tozları bitkilerin erkek üreme hücrelerini taşıyan mikroskobik taneciklerdir. Bu taneciklerden biri bir çiçeğin yapışkan tepeciğine konduğu zaman, içindeki erkek üreme hücresi çiçekteki dişi üreme hücresiyle birleşir. Bu birleşmeye döllenme denir ve döllenmenin sonucunda bitkinin çoğalmasını sağlayan tohumlar oluşur. Rüzgârla tozlaşan bitkilerin çiçekleri genellikle küçüktür ve öbürleri gibi pek dikkat çekici değildir. Genellikle çapı 0,05 milimetreyi geçmeyen, gözle görülemeyecek kadar ufak taneciklerdir. Bu nedenle bazı bitkiler çiçek tozlarının kendi türünden başka bitkilere aktarılmasında rüzgârlardan yararlanır. Örneğin, söğüt gibi bazı ağaçların çiçekleri rüzgârda sallanan sarkık başaklar (tırtıl) halindedir. Buğdaygillerin çiçek

[389] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/74-75.
[390] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/224.
[391] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 14/84-85.
[392] Esed, *Kur'an Mesajı, 2/*517, not:21.
[393] Rad 13/3
[394] Hicr 15/22
[395] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/137.

başakları ise havada uçuşan çiçek tozlarını yakalayabilmek için ince püsküller oluşturmuştur.[396]

Elmalılı'ya göre de işte bu rüzgârlar taşıyıcı ve dağıtıcı oldukları için farklı ağaçlarda bulunan eşleri birbirine taşımaktadır. Bulutları da bu şekilde aşılayarak su ile buluşmasını sağlayan Allah, gökten su indirip[397] yeryüzünde hayatın başlamasını sağlayan bir rızık[398] olarak toprağın deprendirip, türlü türlü bitkiler, ekinler, meyveler yetişmesinde delil kılmaktadır.[399] Elmalılı, Allah'ın farklı ayetlerde rüzgârı müjde diyerek nitelediğini ve yağmura da rahmet diyerek[400] daha umumi bir anlam yüklediğini belirtir. Çünkü insanlığın gaflet uykusundan uyanmasına vesile olacak ilahi hareketler, ilahi rahmetin müjdecisi ve dağıtıcısıdır.[401]

Âlemin yaratılışıyla ilgili olarak Elmalılı'nın yoktan yaratma düşüncesini benimsediğini görüyoruz. Ancak bu yoktan yaratma hakkında bahsettiği tedric kanunu yani derece derece ilerleme bize gösteriyor ki ilk yaratma olduktan sonra kanunlar çerçevesinde süreç devam etmiş ve âlem kendi yaratılış kanunu ile süregelmiştir. Bu aynı Âmirî'nin de söylemiş olduğu ilk varlığın yoktan yaratılması gibidir. Âmirî de yaratmayı sadece Allah'a mahsus görmektedir, lakin yaratma "bir şeyi takdir ve teysir etmek" demek olduğundan Allah'ın bir şeyi yaratması onu takdir etmesi anlamına gelir. Elmalılı'nın "sonra göğe yöneldi" ifadesine yaptığı yorum da aynı bu şekilde "irade buyurması takdir etmesi" şeklindedir. Âmirî'ye göre Allah kendisine ait ibda fiiliyle öylesine yetkin bir varlık yaratmıştır ki bu varlık kendisinden başka bir varlık, bu başkasından da bir diğerini meydana getirebilir. Bu durum Allah'ın oluş için takdir ettiği sona kadar devam eder.[402] Elmalılı da Yüce Allah'ın ilk varlığı yaratırken ondan devamlılığın sağlanması için gereken kanunu yani Sünnetullahı yerleştirdiğini söylemektedir. Bu nedenle de yeryüzündeki oluş, ilahi kanuna uygun olarak devam etmektedir.

---

[396] Wikipedia "Tozlaşma", (Erişim 28 Temmuz 2020)
[397] Hicr 15/22
[398] Casiye 45/5
[399] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/88.
[400] Furkan 25/48
[401] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/86.
[402] Kasım Turhan, "Âmirî", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yay.,2017), 5/854.

2.3. CANLILARIN YARATILIŞI

Âlemin yaratılmasından sonra sıra yaratılışın ikinci merhalesi diyebileceğimiz canlı hayatın başlamasına gelmektedir. Yüce yaratıcı sonsuz kudretiyle böylesine mükemmel ve ince detaylarla bezenmiş olan bu âlemi, canlı hayatın başlangıcı ve sürekliliği için hazırlamış ve sunmuştur. Canlıların yaratılışı, tanrısal bir gayeyi de içinde barındırmaktadır. Bu gayeyi gerçekleştirecek olan ise yaratılanlar içinde en önemli varlık olan insandır. Âlemin yaratılışı surecinde olduğu gibi canlı hayatın başlaması için de Yüce Allah bazı aşamalardan ve elementlerden bahsetmektedir. Belki de bu süreçte en çok bahsedeceğimiz element hayatın kaynağı olan sudur.

Yüce Allah'ın yaratılışla ilgili önemli vurgularından biri tüm canlıları sudan yarattığıdır.[403] Burada bazı ihtilaflar söz konusu olmuş ve canlı içine bitkilerin alınıp alınmayacağında veyahut cinler ve meleklerin yaratılışı hakkında farklı fikirler ortaya atılmıştır. Cinlerin ateşten,[404] meleklerin nurdan[405] yaratılması, Hz. İsa'nın kuş suretine üflemesi sonucu canlanması,[406] Hz. Âdem'in topraktan yaratılması,[407] gibi ifadeler tartışılmıştır.

Antik Yunan'daki ilkçağ filozoflarında gördüğümüz su, hava, ateş ve toprak gibi elementlerin âlemin başlangıç unsuru olarak belirlenmesi, o filozofların da hakikatin bir yönünü keşfettiklerini bize göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'in de bu farklı elementleri zikretmesi ve her bir grubu farklı bir archeden yarattığını haber vermesi, onların evren için tek bir unsur belirlemelerine bir cevap niteliği taşır gibidir.

Fahreddin Râzî sudan yaratma ayetinin lafzı her ne kadar umûmî ise de bu umûmîliğini tahsis edecek karineler mevcuttur demektedir. Çünkü delilin maksada daha yakın olabilmesi için mutlaka, görülür ve hissedilir cinsten olması gerekir. Buna göre, melekler, cinler, Hz. Âdem ve Hz. İsa'nın durumu ayetin bu umûmî ifadesinin dışında kalmaktadır. Çünkü o kâfirler, bunlardan hiçbirini görmemişlerdir.[408]

---

[403] Enbiya 21/30, Nur 24/ 45
[404] Hicr 15/27
[405] M. Emin Özafşar vd. (ed), *Hadislerle İslam*, (İstanbul: DİB Yay., 2017), 1/531 içinde M7495 Müslim, Zühd, 60
[406] Maide 5/110
[407] Ali İmran 3/59
[408] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 16/130-131.

Zemahşeri dilbilimsel bir yaklaşımla “cealnâ” (جعلنا) kelimesinin iki meful alması durumunda mana; “Biz her canlıyı içinde mutlaka suyun bulunduğu bir sebep ile meydana getirdik” olur demektedir. O, canlıların yaratılmasında suyun mutlaka bulunduğunu söylemektedir.[409] Bu yorum Tahels’in su ile kurduğu âlem görüşüyle benzerlik göstermektedir.

Râzî canlı ifadesinin bitkileri kapsadığını söyler. Çünkü bunlar da su sayesinde büyümektedir. Ona göre Allah, sanki yağmur yağdırıp, o yağmurdan da yeryüzündeki bitki vs. şeyler gibi her şeyi canlı kılmamız için semayı, yerden yarıp ayırdık demek istemiştir.[410] Burada dikkati çeken husus suyun yaratılışın temel maddesi değil de devamlılığı sağlayan madde oluşudur.

Elmalılı da benzer şekilde sudan yarattık ifadesi için “canlı olan her şeyin hayatına suyu sebep kıldık” demektedir. Ona göre bahsi geçen su, bitki, hayvan ve insan tüm canlıların hayat kaynağıdır. Bazılarının bahsedilen suyun nutfe (sperma) olduğunu söylediğini ancak bu şekilde kabul edersek canlılardan sadece bir kısmını bu kavramın içine alabileceğimizi, bunun ise doğru olmadığını açıklar. Çünkü burada bahsedilen “hayatı olan her şey” manasındadır ve bitkileri de içine alır. Bitkilerin su ile olan münasebeti bilinen bir gerçektir.[411]

Her şeyin sudan yaratılması ayetinin bütününe bakıldığında, hayatiyetin ortaya çıkması, yaratmanın çok anlamlı bir şekilde dile geldiği ve suyun canlılık için ne kadar önemli bir öğe olduğu görülmektedir. Evren yaratılıp belirli bir merhaleye geldikten sonra gökler ve yer bitişik iken onları Allah ayırmış ve yeryüzüne, canlının yaşayabileceği şartları ve imkânları kazandırmış ve ondan sonra sudan hayatiyeti, canlılığı yaratmıştır. Böylece su, varlığın yaratıldığı ilk maddesi değil, canlılığın, organik varlığın ilk şartı, temel unsurudur şeklinde bir görüş oluşmaktadır.[412]

Su, bileşimi itibari ile oksijen ve hidrojenden (h2o) meydana gelir. İki oksijen atomu birleşerek oksijen gazını (o2) meydana getirir. Havada %21 oranında bulunan oksijen gazı güneşten gelen ultraviyole ışınlarını emerek parçalanır. Bu parçalanan oksijen gazının atomlarından üç tanesi birleşerek ozon gazını (o3) meydana getirir ve bu gaz atmosferin üst tabakalarında yer alarak güneşten gelen ultraviyole ışınlarını emerek bize zararsız olarak ulaşmasını sağlar. Bitkilerin solunumunda gerekli olan

---

409 Zemahşeri, *el-Keşşaf,* 4/428.
410 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 16/131.
411 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/501.
412 Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 22.

karbondioksit gazının (co2) ve suyun (h2o) temel unsuru oksijen olduğu gibi, bitki, hayvan ve insan için tek şart olan besinlerin meselâ karbonhidratların (c6h2o6) yine temel taşlarından biri oksijendir. Diğer yönden suyun (h2o) temel unsurlarından birisi olan hidrojen, besinlerin de temel unsurudur ve aynı zamanda karbonhidratların (c6h12o6) da temel unsurudur.[413] Bugün bilimsel olarak açıklanabilen suyun elementer yapısına vurgu yapan Elmalılı, hidrojenin bütün elementlerin temel esası olarak mütalaa edildiğini ve organik kimyada karbonun temel bir element olduğunu söylemektedir. Buna göre hayatın hava ile de alakası vardır. Ayette geçen "şey" sözcüğü, suyun dışında kalan diğerleri için de mümkündür ancak su kadar belirgin ve gözle görülür olmadıkları için en belirgin delil olarak su anlatılmıştır. Suyun birleşik olma ve ayırma özellikleri ile suyun şekilden şekle değiştirme olayı da apaçık olup herkesçe bilinmektedir. Elmalılı tüm bunlar için tabiat kanunları diyerek bir yaratıcı vasfını ortadan kaldırmaya çalışanlara hitaben, tabiatın kendi kendine değişemeyeceğini, yokluktan varlığa çıkaramayacağını, cansız bir sudan değişik hayatlar meydana getiremeyeceğini ve hatta insanların var olamayacağını söylemektedir.[414]

Bugünkü bilimsel bilgilere göre de suda yosunlaşma ile başlayan canlılar âlemi, ilâhî kanunlara göre gelişerek bugünkü halini almıştır. Bilimin verilerine göre canlıların birleşiminin yarıdan fazlasını su oluşturmaktadır.[415] Muhammed Esed buna vurgu yaparak bilimin bugün kabul ettiği bir gerçeğin son derece özlü bir biçimde ortaya konduğunu ifade eder. Ona göre bu ifade üç boyutlu bir anlam içermektedir. Birincisi su, özellikle de deniz, tüm canlı türlerinin ilk örneğinin (prototipe) ortaya çıktığı ortamdır. İkincisi var olan ya da tasarlanan tüm sıvılar içinde hayatın ortaya çıkıp tekâmül etmesi için uygun ve gerekli özelliklere sahip olan yalnızca sudur. Üçüncüsü canlı hücrelerin fiziksel temelini oluşturan ve içinde hayat olgusunun belirebileceği tek madde ortamı protoplazma büyük ölçüde sudan ibarettir ve bütünüyle suya dayanmaktadır. Esed ayetin başında evrenin fiziksel birliğine işaret eden bu ifadenin birlikte ele alınmasının tüm yaratılış olgusunun dayandığı tek bir planın, tek bir yaratma eyleminin ve tek bir yaratıcının varlığına işarettir demektedir.[416]

---

[413] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 22.
[414] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/501-502.
[415] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 3/*679.
[416] Esed, *Kur'an Mesajı, 2/*650-651, not:39.

Dünyanın ilk gelişmesi sırasında yeterli soğuma oluncaya kadar dünya yüzeyinde su birikmesi yoktu. Zamanla dünya soğumaya başlayınca yağan sel gibi yağmurlar büyük çukurlarda toplanmaya başladı ve göller, denizler, okyanuslar oluştu. Kayalardaki minerallerin erimesiyle suya tuz karışmaya başladı.[417] Suyun diyalektik sabitesinin çok büyük olması moleküllerin su içerisinde iyonlaşmasını kolaylaştırmaktadır. Tuzun iyonları arasındaki bağ çok kuvvetli olmasına rağmen su içerisinde 80 misli zayıflamaktadır. Bu ise canlı bünyesi içerisindeki kimyasal mekanizmanın temelidir.[418] Bütün organizmalarda %50-95 arasında su bulunmaktadır. Biyolojik anlamda genel eritici niteliğinde olan su basit materyallerden çok daha komplike sübstansların meydana gelmesini sağlayan kimyasal reaksiyonları kolaylaştırmıştır.[419] Buna göre Elmalılı suyun canlı yaşamı için temel olmasını bilimsel şekilde vurgulamış olmaktadır.

Allah-u Teâlâ'nın her canlıyı sudan yarattığı açık bir şekilde ifade edildikten sonra canlıların özelliklerine göre türlerine ayrıldığı belirtilir. Yarattığı bazı canlıların kiminin karnı üzerinde süründüğünü kiminin ise iki ya da dört ayak üzerinde yürüdüğünü[420] bildirir. Allah'ın yarattığı ve her şeye ondan hayat verdiği su[421] ile burada geçen ve kımıldayan canlıların yaratılmasına kaynak olan "bir su" birbirinden farklı algılanmaktadır. İkinci suyun sperm ve aşılanmadaki erkek (eril) unsur olduğu, âyetin üslûbundan, "her birini kendine mahsus bir sudan" mânası da çıktığı için canlı türlerinin tek bir asıldan değil, farklı ve çeşitli köklerden yaratıldığı da anlaşılmaktadır.[422] İnsan da Allah'ın en gelişmiş canlı türü olarak içinde suyun bulunduğu özel bir çamurdan yaratılmıştır.[423]

---

[417] Fethi Aktan, *Modern Biyoloji,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Diyarbakır Tıp Fakültesi Yay., 1972), s.19-20.
[418] Ali Demirsoy, *Yaşamın Temel Kuralları* (Ankara: Meteksan A.Ş., 2003), 25.
[419] Aktan, *Modern Biyoloji,* 21.
[420] Nûr 24/45
[421] Enbiyâ 21/30
[422] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 4/*88
[423] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 3/*679.

2.3.1. Bitki ve Hayvanın Yaratılışı

Yüce Allah gökten su indirerek, ölü topraktan taneler[424] ve her çeşit bitkiyi çıkardığını[425] hurmalıklar ve üzüm bağları yaptığını[426] ve tüm bunları çift olarak[427] yarattığını çeşitli ayetlerde haber vermektedir.

Aynı yağmurla sulandığı halde sayılamayacak kadar çok çeşitli cinslerde bitkiler veren yeryüzündeki tabiat harikalarından bir demet sunulmakta ve bunların, şuursuz tabiatın, kör tesadüfün sonucu olmayıp yine o ulu kudretin eserleri olduğu bildirilmektedir.[428] Bu bitkilerin temelde yaşama ve gelişme ilkeleri birbirine çok benzemekte ancak yapı, görüntü ve tat olarak birbirinden oldukça farklı olmaktadırlar.[429]

Cansız olarak bilinen arzdan yani topraktan tabiatın kendi başına bir ot bile bitiremeyeceğini söyler Elmalılı. Ancak Allah bitkisel ve hayvansal organlarla o ölü toprakta canlılık dirilik ve şenlik meydana getirmektedir. Kupkuru bir toprak halinde olan yeryüzü için "yanmış bir kül olarak görülmekteydi"[430] der. Ona göre çağımızın bilimsel teorilerine göre yeryüzü başlangıçta ateş halindeydi ve zamanla söndü. Bu şekliyle kupkuru olan toprak, canlı hayatın tam zıttı halindeydi.[431] Elmalılı, bu zıtlıktan hayatı bir tek Allah'ın oluşturabileceğine dikkat çekmek istemektedir. Allah bunu bir hücreden başlayarak yapar ve yerden bir dâne çıkarır. Habbe kelimesi "şey"in aslı ve öz maddesidir. Buna göre habbe (dâne) hücre anlamına gelir ve ilk hayatın başladığı yerdir. Fen bilimleri açısından düşünürsek yerin unsurlarından bir hayat hücresinin oluşumu yani bir danenin çıkması tabii değildir. Tohumsuz bir hayat hücresi kendiliğinden teşekkül edemez, bir eksinin artıya dönüşmesini akıl almaz. Ancak yerde bir hayat meydana geldiği için genellikle fen bilimleriyle ilgilenenler o ilk tohumun, ilk hücrenin tabiat dışı olarak meydana geldiğini kabul ederler. İşte bu tabiatüstülük yüce yaratıcının ölülere hayat veren ilahi kudretini göstermektedir. Bunun bir seçim olduğunu söylemek de aynı manaya gelir. Çünkü seçimin her derecesi tabiatüstü bir gelişme arz eder. Elmalılı bu bölümde insanın

---

424 Yasin 36/33
425 Enam 6/99
426 Yasin 36/34
427 Yasin 36/36
428 Karaman vd., *Kur'an Yolu, 2/*445.
429 Esed, *Kur'an Mesajı, 1/*246, not:85.
430 Hacc 22/5. Ayetin son kısmına Elmalılı bu anlamı vermektedir. Diyanet Kuran Yolu mealinde ise mana "Yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün" şeklindedir.
431 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/531

peygamber olarak gönderilmesine de atıf yapmaktadır. Çünkü o da bir seçimdir.[432] Allah o seçimle yere düşen danenin ya da çekirdeğin içinden bir hareket, bir basınç, bir filizlenme meydana getirerek yarar. Sükûn halini hareket haline, bitişme halini ayrılma haline çevirir. Bir tarafı göğe doğru yükselen diğer tarafı toprağın altında ilerleyen iki tabiatlı ağaç oluşur. Sonra halden hale değişen bu mesailerden asıl gaye olan meyve oluşur. Toprakta çekirdekten bunları çıkaran kudret ne ise yine toprakta bunlardan çekirdeği bitiren yaratıcı kudret de odur.[433] Bu şekilde yüce Allah ölü topraktan bitkisel hayata, oradan da daneler çıkarıp tek hücrelerden insan hayatına doğru yetiştirip geliştirdiği bir süreci hatırlatmaktadır.[434]

Râzî bitkilerin varoluşunun yaratıcıyı ispat ettiğini söylemektedir.[435] Ayetlerde verilen meyve sayısına ve bunların önceliğine dikkat çekerek hurma, üzüm, zeytin ve narı[436] özellikle anlatır. Cenâb-ı Hak ekin bitkisini ağaçlardan önce anlatmıştır. Çünkü ekin gıdadır, ağaçların mahsulleri ise, meyvedir. Gıda ise, meyveden önce gelir. Allah hurmayı da diğer meyvelerden önce zikretmiştir. Çünkü hurma, Araplara göre gıda yerine geçer. Filozoflar da hurma ile hayvanlar arasında pek çok özellik bakımından benzerlikler bulunduğunu söylemişlerdir. İşte bu manadan dolayı Hz. Peygamber "Halanız olan hurma ağacının kadrini bilin. Çünkü o, Hz. Âdem (As.)'in yaratıldığı toprağın arta kalanından yaratılmıştır" buyurmuştur. Sonrasında üzüm, zeytin ve narı zikrederek bitkilerdeki çeşitliliğe ve kendi içlerinde var olan benzerlik ve zıtlıklarına dikkat çekmiştir. Mesela narın kabuk, zar ve tanelerindeki katılığa karşın suyundaki yumuşaklık bu zıtlığa örnektir.[437]

Rüzgârın yaratılışı başlığında da ele aldığımız gibi Allah rüzgârları bitkilerin tozlaşarak çoğalması için vesile kılmıştır. Her meyvenin içinde aynı hayvanlardaki gibi erkek ve dişiden oluşan bir çift eş vardır ve meyveler bunların çiftleşmesi ve döllenmesinden meydana gelmektedir. Rüzgârın görevi ise aşılayıcı[438] olarak gönderilmesidir. Bunun hikmeti ise eşlerin her zaman bir arada olmayıp başka ağaçlarda bulunmasıdır.[439] O dönemlerde bilinmese bugün pek çok şeyde çift ayartılma özelliği olduğu bilinmektedir. Paul Dirac adlı bilim adamının atom

[432] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/ 457-458.
[433] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/ 515-516
[434] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/458.
[435] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 4/170.
[436] Enam 6/99
[437] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/64-66.
[438] Hicr 15/22
[439] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/137.

parçacıklarının da çift yaratıldığını yani elektron karşısında pozitronun bulunduğunu tespit edip, "parite kanunu" nu keşfetmesi buna örnek olarak verilebilir.[440] Bugünkü botanik ilminin de söylediği gibi her bitki türünden iki cins (erkek ve dişi) vardır. Pamuk gibi bazı bitkilerde erkek ve dişi üreme organları çoğu zaman aynı çiçekte bulunmaktadır. Ancak kabak türünden bazı bitkilerde erkek ve dişi üreme organlarının aynı bitkinin farklı çiçeklerinde ya da bütünüyle başka sapta ya da gövdede tek cinsiyetli olarak bulunmaktadır.[441] Tüm bunlar Kur'an-ı Kerim'in evrenselliğine işaret etmektedir.

Elmalılı da işte bu farklı ağaçlarda bulunan eşleri rüzgârların taşıyıcı ve dağıtıcı olarak birbirine taşıdığını, bulutları da bu şekilde aşılayarak su ile buluşmasını sağlayan Allah'ın gökten su indirerek[442] yeryüzünde hayatın başlamasını sağlayan bir rızık[443] olarak toprağı deprendirip türlü türlü bitkiler, ekinler, meyveler yetişmesinde delil olduğunu söylemektedir.[444] Ayrıca ona göre Allah bu vesile ile tane ve çekirdeklerin, her türlü bitkinin, insanlar ve hayvanlar gibi bitki ile gıdalanan veya madenler ve diğerleri gibi bitkilere gıda olarak onlara dönüşecek ve aynileşecek olan her şeyin bitkisel gücünü, yetişme ve gelişme özelliğini de fiile çıkarmaktadır.[445] Bu eylemin devamlılığına vurgu yapan Elmalılı, Yüce Allah'ın bitkilerin ve çimin çıkarılması[446] ifadesini geçmiş zaman sigasıyla "çıkardık" şeklinde, birbirine binmiş taneler ifadesini "çıkarırız" şeklinde gelecek zaman sigasıyla verdiğine dikkat çeker. Ona göre buradaki hikmet ise tomurcuğun ve salkımların bu minval üzere var olmaya devam etme potansiyeline işarettir.[447]

Elmalılı'ya göre fennin en büyük kanunu olan tabiatın işleyişine bakıldığında bu kadar çok çeşitlenme ve değişmenin olmaması ve bu neşetin bulunamaması gerekmektedir. Hâlbuki âleme bakınca tek kaynaktan pek çok ürün ve birbirine uymayan şeyin meydana gelmesi olağandır. O halde olayın sebebi, madde ve kaynağın tabiatı değil, yaratıcısıdır. Maddeyi kendi tabiatında devam ettirmeyip yarmak ve onda birbirine uyan ya da uymayan birçok dallar ve çeşitli şubeler meydana getirmek de ilk maddeyi yoktan var etme gibi madde ve maddeye dışardan

---

[440] Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/488.
[441] Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/.484, not: 7
[442] Hicr 15/22
[443] Casiye 45/5
[444] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/88.
[445] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/522.
[446] Enam 6/99
[447] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/523.

gelen açık bir yaratma tesir etmesi de yaratıcının varlığına ilim ve kudretine delalet etmektedir. "Bir" in çok, uyumsuzun uyumlu olması bir çelişki olduğu halde yaratma sayesinde mümkün olur. Bu yoktan yaratmanın sebeplilik ilkesine aykırı olduğunu düşünenler olabilir. Çünkü yokluğun sebebi, sebebin yokluğu demektir. Ancak olaylar sebepsiz olamaz. Tabiat sebep olarak alındığında ise değişimin ebedi olması ya da daralması gerekmektedir. Fakat yaratmada sebep yaratıcı olunca bunlar geçersiz kalmaktadır. Unutulmaması gereken nokta ise illetlinin illetine uygunluğunun mümkün olmadığıdır. Bir okka bir okkayı çekemez, bu nedenle de hakiki illet malülünün dengi olamaz. Bir fark ve üstünlüğü olmak zorundadır. Bunun için sebep, malülün aslı değil, yaratıcı ve var edicisidir.[448]

Bundan dolayı da Elmalılı, sebep ve müsebbip konusunda kök ve dallar arasındaki gibi bir ilişki kurar. Kök ile dal arasındaki fark ne kadar çok, devamlılık ve birbirini takip etme ne kadar az olursa orada tabiatın hükmü o kadar az, yaratıcının tesiri o ölçüde çok görünür. Basit maddelerde değişme hissedildiği zaman da basitlikleri sebebiyle, yaratmak manası daha büyük bir açıklıkla görülür. Cansız maddeler ve madenlerdeki yaratma manası bitkilere, hayvanlara doğru gidildikçe artarak devam eder ve yaratmanın delilleri daha çok ortaya çıkar. İnsana gelindiğinde ise fertler arasındaki durum yaratılanların hepsinden çok olduğu için yaratıcının kudret ve sanatı daha çok ve daha geniş bir biçimde kendini gösterir.[449] Elmalılı buradaki yorumunda Allah'ın kudretine ve yaratıcı sıfatına vurgu yaparak nedensellik ilkesine bağlı kaldığını ve sudûr teorisine göre taşma suretiyle ilk varlık, ilk sebep olarak yaratılanların kendisinden bir pay almasının olanaksızlığını vurgulamakta ve maddeye ezelilik addeden materyalistlere cevap vermektedir. Canlıların oluşu bir tekâmül sürecine tâbidir ancak bu tekâmül sadece tabiatın doğası gereği değil, Allah'ın yaratmasıyla olmaktadır.

Yüce Allah bazı ayetlerde yeryüzünde yürüyen hayvanlarla gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan bahseder ve insanlar gibi onların da topluluklar halinde olduğunu,[450] onların da eşler halinde, mesela sekiz eş olarak koyun, keçi, sığır ve deve şeklinde yaratıldığını,[451] onların ve daha nicelerinin bize birçok şekilde yarar

448 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/519-520.
449 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/519-521.
450 En'am 6/38
451 En'am 6/143

sağlayarak hizmet ettiğini[452] bildirir. Yer ve gökteki bütün canlılar da insanlar gibi birer "ümmet", düzenli birer topluluktur. Yüce Allah'ın verdiği canla hayatlarını idame ettirmekte ve O'nun eseri olarak cinsler, türler oluşturmaktadır.[453] Burada kastedilen mana için mahlûkat anlamını veren Muhammed Esed, ortak özelliklere sahip canlı topluluklarını gösterdiğini söyler. Lisanul Arab'da geçen ifadeye atıfta bulunarak ayetin geldiği manayı şu şekilde aktarır: "İnsan kendisini çevreleyen hayat gerçeğinin tümünde Allah'ın işaretlerini veya mucizelerini aralayabilir ve dolayısıyla Allah'ın metodunu (sünnetullah) daha iyi anlamak amacıyla onları gözlemlemeye çalışmalıdır."[454]

Elmalılı da bu ve benzer ayetlerin insanlar için birer delil niteliğinde olduğunu, yaratılmış olan diğer mahlûkatta istifade edebileceğimiz sırlar bulunduğunu hatırlatma amacı olduğunu söyler. O "Tüm bunların hepsi sizin gibi başlangıçta topraktan yaratılmış, bir hayat tarzına mazhar edilmiş, bir nizam altına alınmış, rızıkları ecelleri biçilmiş, takdir edilen zamanları gelinceye değin yer, içer, insanlar gibi çeşitli şekiller içinde bir benzeşme ve cinsiyet taşır. Hepsi sizin gibi birbirinden doğar ürer ve sizin gibi bir asıldan çıkar, çoğalır, çeşitlenir. Yaratmanın hükmü ile tekten çıkan bu çeşitlenme ve ayrışma içinde hepsi sizin gibi bir hayvani hayat yaşayan çeşitli bölükler ve farklı sınıflardır. Yerde sürünenler, havada uçanlar ile her çeşit size bir benzeme yönünü içererek, hepsi sizin denginizdir. Siz de sınıflarınız ve çeşitli özelliklerinizle onların bir benzerisiniz" demektedir.[455] Elmalılı'nın açıklamalarında dikkat edilmesi gereken kısım "sizin gibi" demesidir. "Sizinle aynı asıldan değil, sizin gibi." Anlaşılan odur ki maymundan türeme düşüncesine karşı çıkmaktadır, ancak tekten çıkan çeşitlenme cümlesiyle de tekâmül ile halden hale çevirdiği ve çeşitlendirdiği canlılık sınıflarına vurgu yaparak Allah'ın kudret ve nizamını hatırlatmak istemektedir.

Şura suresinde Allah-u Teâlâ yerde ve göklerde yaydığı canlılar[456] olduğundan bahseder. Fahreddin Râzî bu canlıların melekler olabileceğine değinir ve canlılığın emaresi olan hareketin meleklerde de var olduğunu söyler. Diğer bir görüşü de aynı insanların yeryüzündeki gezip dolaştığı gibi gökyüzünde gezip

[452] En'am 6/141,37; Nahl 16/5,6,7,8.
[453] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 2/* 399.
[454] Esed, *Kur'an Mesajı, 1/*231-232, not:30.
[455] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/460-461.
[456] Şura 42/29

dolaşan canlılar olmasıdır.[457] Muhammed Esed ruhani varlıklar yorumunu kabul etmez ve kendiliğinden hareket edebilen canlı ve bedeni/cismani her türlü varlık için kullanılan bir kelimedir der. Dolayısıyla hem hayvanlar hem de insanlar için kullanılan bir tabirdir.[458] Elmalılı'ya göre de ayetin ilk okunuşundaki manasına bakıldığında göklerde de canlılar vardır. Bu konuda Mücahid de aynı fikirdedir. Bazıları ise "dabbe" (دابة) (canlı) kelimesi için havada uçuşan canlılar olduğu kanaatindedirler ancak Elmalılı böyle bir te'vile gerek yoktur demektedir.[459] Genel olarak görüşlerinden etkilendiğini düşündüğümüz Fahreddin Râzî'nin melekler düşüncesine burada katılmadığı görülmektedir.

2.3.2. İnsanın Yaratılışı

Asırlar boyunca yapılan ilmi araştırmalar, insan denilen varlığın yaratılışını, yapısını, nereden gelip nereye gittiğini, bütün ayrıntıları ile aydınlatıp ortaya koymaya çalışmışsa da, henüz her bakımdan tatmin edici bir seviyeye ulaşamamıştır. İhtiyaç duyduğu ve merak ettiği her konuda araştırma yeteneğine sahip bulunan insan, bu alanda da en güzel tatmin imkânlarını, Allah tarafından Hazret-i Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla, kendisine tebliğ edilen Kur'an-ı Kerim'de bulmakta, bu suretle de zihninde beliren problemleri çözüp, yaratıcısına karşı olan vazifelerini öğrenerek O'na yönelmektedir.[460]

Kur'ân-ı Kerim'de insanın yaratılışının, göklerin, yerin, bitkilerin ve hayvanların yaratılışından sonra olduğu görülmektedir. Dolayısıyla insan yaratıklar zincirinin en son halkasını teşkil etmektedir. Kökü ise, diğer canlılarla birlikte hayatın köklerine kadar uzanmaktadır. Canlı dünyasına ilişkin olarak hayatın kökeni meselesi çeşitli âyetlere serpiştirilerek, Kur'ân'ın insanı sevk etmek istediği düşünce istikameti, elementer yaratma ve embriyolojik yaratma şeklinde ikili bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.[461] Buna göre insanın yaratılışı, yeryüzündeki canlı ve

---

[457] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/458-459.
[458] Esed, *Kur'an Mesajı, 2/*718, not:63.
[459] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/27.
[460] Celaleddin Karakılıç, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılışı ve Görevleri", *DİB Dergisi*, 11/3 (1972), 157.
[461] İsmail Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak (*İstanbul: Ötüken Yay., 2017), 49

cansız varlıkların yaratılmasından sonra gerçekleşmektedir. İnsanın hâkim olabileceği âlem her şeyiyle hazır hale getirilmiştir.[462]

Yüce Allah yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattım,[463] hanginizin daha güzel iş yapacağını sınamak için yarattım[464] gibi ifadelerle biz insanlara yaratılışımızın gayesini açıklamaktadır.

İnsan kendisinin bir takım madde ve parçalardan oluştuğunu anlayabilmektedir. Ancak bu küçük parçaların kendiliğinden bir araya gelip böyle bir varlık oluşturamayacağını da en azından sezmektedir.[465] Bunun için yüce bir yaratıcıya ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. İnsan yaratılışındaki temel unsurlara baktığında diğer yaratılanlar ile aynı unsurlara sahip olduğu halde onlardan farklı olduğunu da bilmektedir. Bu fark Allah'ın "kendi ruhundan üflemiş"[466] olmasıdır. Bu insana aynı zamanda büyük bir sorumluluk yüklendiğinin de ifadesidir. Mukaddes bir emanet olan ilahi ruha kavuşan insan, öteki varlıkların alamadığı görev ve sorumluluğu da tabii olarak yüklenmiş olmaktadır.[467]

Elmalılı insanın yaratılış sürecinde tek ve hâkim olanın Allah olduğu konusu üzerinde dikkatle durmaktadır. Allah istediği şekle istediği şekilde büründürendir.[468] Elmalılı bundan dolayı Allah'ın bedenleri oluşturan ve ilk şekli veren ilkel maddelerini istediği yerde, istediği şekilde teşekkül ettirebileceğini söyler. Bu ana rahmi de olabilir başka bir yerde. Bunları irade ve meşiyyet kimya hanesinde murad eylediği özellikler ve niteliklerle donatarak, her birini bir göreve tayin ederek, halden hale, tavırdan tavıra geçirerek istediği nitelikte yaratabilir. Sonrada erkek, dişi ya da hünsa olarak insan haline getirir.[469] Elmalılı ayrıca en yüksek seviyede yaratılacak olan insan için Allah'ın bu yeryüzünü hazırladığını söyler ve bunu yapmadaki gayesinin ise insanları ve cinleri ancak kulluk için yarattığının[470] bilinmesidir.

Yüce Allah'ın tüm âlemleri uğruna yarattığı ve âlemin yaratılmasındaki amacın gerçekleşmesinden sorumlu tuttuğu varlık olan insanı elbette ki basit bir yaratılışla bir seferde alelade bir biçimde yaratmamıştır. Kur'an-ı Kerim'de çeşitli

---

[462] Altunbaş, *Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi*, 62.
[463] Bakara 2 /29
[464] Mülk 67/2
[465] Fahrettin Olguner, *İslam ve İnsan* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 15.
[466] Hicr 15/28-29, Sad 38/72
[467] Olguner, *İnsan ve İslam*, 18.
[468] Al-i İmran 3/6.
[469] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/335.
[470] Zariyat 51/56

ayetlerde bu yaratılışın maddesine ve yaratılış safhalarına değinir. Topraktan süzülmüş bir öz, Nutfe (نطفة) (meni), ‘Alaka (علقة) (aşılanmış yumurta), Mudga (مضغة) (et parçası), Kemik (iskelet), Etle kaplanmış iskelet, Bambaşka bir yaratık.[471] Benzer ifadeler çeşitli ayetlerde[472] tekrar edilerek, insanın ilk başta değersiz bir takım maddelerden yaratılıp sonrasında nasıl böylesine değerli bir varlığa dönüştürüldüğü hatırlatılmak istenmektedir. Abese Sûresi'nde Yüce Allah insana hitapla "Allah onu nereden/hangi şeyden yaratır"[473] diye sormaktadır. Burada maksat yaratılışın nesnel kaynağına dikkat çekmek olduğu kadar, insanın nankörlüğe düşmemesi için hatırlatma yapmaktır. Yaratıldığı nesneye bakmadan ve geçmiş halini düşünmeden insanın nankörlüğe kalkışması, onun inanç durumunun ne kadar temelsiz olabileceğini ortaya koymaktadır.[474]

Allah'ın insanı yaratırken aşama aşama birçok hallerden geçirerek[475] yarattığı açıktır. Bu evrimin mertebelerine işaret etmektedir. İnsan önce unsurlar halinde, sonra gıdalar halinde, sonra embriyon, sonra et parçası, sonra kemik ve kemiklere kaplanan et ve en sonrada bambaşka bir yaratılışla şekil verilmiştir.[476] Bir tekâmül zinciri içinde her biri kendine mahsus bir hayat şeklini ifade eden, her mertebesinde bir çeşit diriltme olayını içeren tedriç kanunu içerisinde meydana gelen yaratılış merhalelerini iyi düşünüp anlamak gerekir.[477]

Kur'an-ı Kerim'de insanın maddesel yaratılışı iki farklı boyutta anlatılır.

1. Beşerin toprak, çamur ve sudan yaratılması,

2. Anne rahminde meni/nutfeden alak ya da alakaya, alakanın mudgaya dönüşmesiyle aşama aşama vücuda getirilmesi.[478] Bu iki durumu yaratılışın elementer ve biyolojik/embriyolojik boyutu şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.[479]

Bu iki farklı boyut bazı ayetlerde iç içe veya peş peşe de zikredilir.[480] Bazı ayetlerde ise herhangi bir nesneye atıf yapılmadan doğrudan hilkat ve tasvirden söz

---

[471] Mü'minun 23/12-14
[472] Hacc 22/5, Mü'min 40/67
[473] Abese 80/18
[474] Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri (*İstanbul: Düşün Yay., 2013), 2/ 223.
[475] Nuh 71/14
[476] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/388.
[477] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/530.
[478] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 149.
[479] Mehmet Okuyan, *Kıssalar ne söyler Yaratılış ve Hz. Âdem* (İstanbul: Düşün yay., 2018), 69.
[480] Kehf 37, Hacc 5, Secde 7-9, Fâtır 11, Mü'min 67., Mü'minun 12-14.

edilir.[481] İnsanın yaratılmasının toprak, çamur, su, meni, nutfe gibi şeylerden meydana getirilmesi için “halk” (خلق) kelimesi kullanılmıştır. Bazı görüş sahiplerine göre Halk’ın takdir (ölçmek, biçmek, düzenlemek) anlamına gelmesi ve “min” (من) edatıyla birlikte farklı nesne ve isimleriyle birlikte kullanılması, insanın yoktan değil bir maddeden meydana getirildiğine işaret olarak kabul edilmektedir.[482] Son olarak ise insanın yaratılış süreci Allah’ın ruh üflemesiyle tamamlanmış olur.

2.3.2.1. Elementer Yaratılış

Kur’an-ı Kerim insanın yaratılışı için bazı maddeleri zikreder. İnorganik yaratılış boyutu da diyebileceğimiz bu kısım, insanın ilk yaratılışı için Allah’ın kullandığını söylediği elementleri kapsamaktadır. Bunlar su, toprak ve çamurdur.

2.3.2.1.1.Su

Tüm canlılığın kaynağı sudur. Yaratılışın kaynağı olarak suyun verildiği pek çok ayet vardır. Bunu kendi içinde tüm hayat kaynağı anlamında gökten indirilen su ve bir erkeğin sulbünden gelen meni/nutfe anlamındaki su şeklinde ayırmak mümkündür.

Allah-u Teâlâ her canlı şeyi sudan yarattık[483] buyurmaktadır ve insan da bu canlılık içinde yerini alan en önemli varlıktır. Elmalılı, gerek bitki gerek hayvan gerek insan olsun her şeyin hayatına Allah’ın suyu sebep kıldığını söylemektedir. Ancak “her canlı şeyi” dediği için bu manayı spermaya hamletmek ve bu ayeti sadece insanların yaratılışına delil olarak göstermek ona göre doğru değildir. Çünkü o zaman sadece canlılardan bazılarını canlılık kavramına tahsis etmek icab eder der. “Her canlı şey” ifadesi hayvanlardan başka bitkileri de içine almaktadır ki bitkilerin su ile olan münasebeti bilinen bir gerçektir demektedir.[484] Nur suresinde ifade edilen mana[485] ise bundan farklıdır ve bu suyun sperm ve aşılanmadaki erkek (eril) unsur olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin üslûbundan, “her birini kendine mahsus bir

---

[481] Araf 7/11
[482] Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 149-150.
[483] Enbiya 21/30.
[484] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/501.
[485] Nur 24/45

sudan" mânası da çıktığı için canlı türlerinin bir asıldan ve kökten değil, farklı ve çeşitli köklerden yaratıldığı anlaşılmaktadır.[486]

Elmalılı sudan bir insan yaratılması[487]ayeti hakkında ise genel bir su ibaresi kullanır. Yani fırlayan su, hakir su denilen insan nutfesi değil, hiç insan tohumu yokken genel olarak hayatın kaynağı olarak gökten indirilen ve her canlının yaratıldığı sudur[488] demektedir. Allah bu sudan insanı da yaratmıştır. Nesep ve sıhriyet bağı vermiş, onu erkek ve dişi olmak üzere iki cinse ayırarak, soy sop vermiştir. Ayrıca bu, insanın uygarlık kuran bir varlık oluşuna işaret etmektedir. Zira uygarlık önce nesep ve sıhriyet ilişkisiyle başlar. Allah sayısız psikolojik, sosyal, ekonomik ilişkilerin de temeli olan bu iki bağ ile insanları hayvanlardan faklı bir konuma getirmiştir.[489] Elmalılı bu bölümde evrim kanununun değişik safhalarına değinerek, su özelinde, aynı yer üzerinde hayatın değişik şekillerine, bu şekillerden birinin de insan oluşuna, insanların da cinslere ayrılmasına vurgu yapmaktadır. Bütün bunlar evrenin yaratıldığı altı gün gibi gelişme (evrim) derecelerinin en büyük sınırlarıdır. Her birinden yüce yaratıcının kudreti daha fazla bir yücelik ile ortaya çıkmıştır. Günümüz insanının tüm bu gelişmelere şahit olduğu halde Allah'ın kudretini inkâr ederek bir kurbağanın maymun olduğunu ve maymundan bir insan doğduğunu zannetmekle, yaratan Allah'a gerek kalmazmış gibi ilim adına hakikati yalanlamalarını eleştirmiştir. [490]

Canlıların sudan yaratılışı konusuna bölümün başında geniş yer verildiğinden, burada sadece birkaç yorumla yetinilecektir. İnsanın yaratıldığı su yani meni/nutfe ise biyolojik safhalarda incelenecektir.

2.3.2.1.2.Toprak

Yaratılışın ilk aşaması olarak yüce Allah pek çok ayette toprak (turâb طراب)[491] kelimesini kullanır. Toprak Arap dilinde arzın dış yüzeyi ve en üst tabakası anlamına gelmektedir.[492] Kur'an-ı Kerim'de bu manada kullanıldığı yerlerde

---

[486] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 4/*88.
[487] Furkan, 25/54.
[488] Enbiya 21/30.
[489] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 4/*131
[490] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/ 88-89.
[491] Ali imran 3/59, Rûm 30/20, Fâtır 35/11
[492] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 195.

mevcuttur.[493] Tabiatla ilgili ayetlerde bahsedilenler, insanın arzdan yaratılmasıyla ilişkilendirilmiş ve bu ayetlerin açılımı olarak da değerlendirilmiştir.[494]

Hükemaya göre insanın topraktan yaratılmasının birçok sebebi vardır. Mütevazı ve örtücü olması için, halife olarak yaratıldığından dolayı toprağa bağlı olması için ve şehvet, gazab ve ihtiras ateşini söndürmesi içindir. Ayrıca Allah-u Teâlâ kudretini izhâr etmek istemiştir ve bundan dolayı şeytanı cisimlerin en çok ışık saçan olanı ateşten, melekleri cisimlerin en latîfi olan havadan, insanı ise cisimlerin en kesifi olan topraktan yaratmıştır.[495] Elmalılı da insanın yaratıldığı toprak için vakar ve sakinliği temsil ettiğini, sabırlı ve dayanıklı olduğunu, sebat, yumuşaklık, hayâ ve cömertlik sahibi seçkin bir yapıyla olgunlaşma yeteneğine sahip olduğunu söylemektedir.[496]

Fahreddin Râzî topraktan yaratılış hakkında her insan aslında topraktan yaratılmıştır demektedir. “Yüce Allah Âdem’i topraktan, bizi ise Hz. Âdem’den yaratmıştır. Bundan murad, “sizin aslınızı (kökünüzü) topraktan yarattı” manasındadır. Hz. Âdem’in topraktan yaratılış meselesi açıktır. Bize gelince Allah bizi nutfeden/meniden nutfeyi de potansiyel olarak uzuvların bir parçası demek olan faydalı besinlerden meydana getirmiştir. Bu besinler ya hayvanların etlerinden, sütlerinden, yağlarından yahut bitkilerden oluşur.”[497] Cenâb- Hakk’ın bu ifadesinin, herhangi bir yoruma muhtaç olmadan, sadece yarattı ifadesinin, bütün insanlara bir hitap olduğunu, bütün insanların da Hz. Âdem (As.)’in çocukları olup, topraktan ve meniden yaratılmış olduklarını beyan eder. Çünkü insanların hepsi meniden, meni gıdadan (yiyeceklerden), gıdalar da netice itibarıyla toprak ve sudandır. O halde insan, topraktan meydana gelmiş olan menidendir[498] demektedir.

Esed de Râzî gibi Âdem’in topraktan yaratılması için toprakta bulunan organik ve inorganik maddelerden yaratılmış bir ölümlü olduğu gerçeğini vurgular.[499] Toprakta yetişen bu besinlerin özümsenmesi yoluyla unsurların sürekli olarak canlı ve üretken hücrelere dönüştüğüne işaret eder ve böylece insanın bedensel menşeinin ya da özünün basitliğini ve buna bağlı olarak da ona akıl ve

---

[493] Hud 11/61, Necm 53/32, Nuh 71/17.
[494] Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 71.
[495] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 6/361.
[496] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2012, 4/ 20.
[497] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 18/92.
[498] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Çev: 18/385.
[499] Esed, *Kur’an Mesajı, 1/*103, not: 47.

duygu donanımını bahşeden Allah'a şükran borcumuzu dile getirmek gerektiğini hatırlatır.[500]

Elmalılı da benzer şekilde ifade ettiği topraktan yaratmayı hayata geçişte bir ıstıfa (seçme) olarak açıklar. Bu evrim teorisinde bulunan seleksiyon gibidir. Allah'ın "ol" demesi daha sonra insana mahsus ruh üflenmesiyle insan olarak seçilmeye, "hemen olur" diyerek de silsilenin devamına işaret etmektedir der. Âdem'in topraktan yaratılması Âdem'in oğullarının babalarının sulbündeki yaratılışları gibi gören Elmalılı, bugün zooloji bilginlerinin tercihlerine göre nutfe (döl suyu, sperma)deki yani meni tohumlarındaki hayat, bitki hayatıdır, Allah'ın insanı yerden bir bitki gibi bitirmesinden[501] de Âdem'in yeryüzündeki hayata bir bitki gibi başladığı anlaşılmaktadır, demektedir. Bunun zamanı hakkında ise bir fikre sahip olamayacağımızı ancak kuvvetli olan kısmın, ilk insan yaratıldığında bitki ve hayvanın var olduğu, sonrasında ise Âdem'in ilk hilkati ne olursa olsun insan ve beşer yapıldığı ve "ol" emriyle var edildiğidir. Bundan anlaşılan ise bitki, hayvan ya da insan her birisinin ilk tohumlarının kendi cinslerinden olmadığı ve her birinin ilahi yaratma ile olduğu ve bunların kadim ve ezeli olmadıklarıdır. Elmalılı'ya göre ilk insan bir hayvan tohumundan var olmuştur diye şüpheye düşmek de asıl meseleyi değiştirmeyecektir. Çünkü ilk insan yine bizzat yaratılmıştır. Velev ki Âdem bir hayvandan doğmuş olsun, o yine de "ol" emrine muhataptır.[502] Bir hayvandan gelme ihtimalini kabul etmiş gibi görünse de insanın maymundan doğduğu düşüncesini kabul etmeyen Elmalılı, "insanın önce topraktan, daha sonra sudan (nutfe) yaratılması[503] öyle bir gerçektir ki maymundan yaratıldıklarını iddia edenler bile, daha önce topraktan, sonra da bir nutfeden (spermden) geldiklerini inkâr edemezler" demektedir. Onlar sadece yaratılış zincirinde bir halka daha itiraf etmiş olmaktadırlar.[504] Yeryüzünde hiç insan yok iken onu bulunduğu durumda bırakmayıp kuru toprağa hayat vererek insan cinsini yaratan Allah, o toprakta bir insan hücresi yarattığı gibi bugün de insan gıdalarını yaratmaktadır. İnsanı derisi çıplak, zarif bir yaratık olarak üreyip, çoğalmaya müsait bir yapıda yaratan, kara toprağı bu derece geliştirip olgunluğa erdiren sadece Yüce Yaratıcının kudretidir.[505] Buna göre Elmalılı

[500] Esed, *Kur'an Mesajı, 2/*690, not: 4.
[501] Nuh 71/17
[502] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/420.
[503] Fatır 35/11
[504] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/ 419.
[505] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/272.

yaratılan her canlının ilk tohumlarının kendi cinslerinden olmadığını kabul etmekte, her bir canlının ilk özünün yaratıldığı gibi ilk insan hücresinin de topakta yaratıldığını belirtmektedir.

Toprak, evreni (kozmosu) oluşturan elementlerin aşağı yukarı tamamını ihtiva edecek kadar element yönünden zengindir. Allah, topraktaki elementlerin çokluğundan kinaye, insanı topraktan yarattığını beyan buyurmaktadır. İnsan ise bu evreni meydana getiren elementlerin tümünü bünyesinde taşımaktadır. Bu nedenle de genetik kanunlara tabidir. Bütün kültürlerdeki "makro kozmos (büyük âlem)" olarak evren ve "mikro kozmos (küçük âlem)" olarak insan anlayışı vardır. İnsanı küçük âlem olması, anlamını burada, evreni meydana getiren elementlerin tamamını bünyesinde taşımasında bulur. Bu nedenlerle insanın topraktan yaratılmış olduğuna imanın bilimsel anlayış ve düşünceyi sınırlayan bir yönü yoktur.[506] Ancak çağımızın bilim ve kültür seviyesini bir yana bırakıp, daha önceki çağları göz önüne getirecek olursak, o dönemler için "evrenin elementleri", "evrenin temel maddeleri" türünden kavramlar, o dönemin insanlarına pek bir şey ifade etmeyeceği açıktır. Toprak ya da daha genel anlamda yeryüzü (arz) kavramlarının insan idrakine doğrudan doğruya verilmesi bunların günlük hayatındaki önemini her an yaşamalarındandır. Toprak ya da yeryüzü ise, evrenin bütün temel maddelerini, şu veya bu oranda, ihtiva etmektedir. Başka bir ifade ile söylersek, onlardan meydana gelmiş durumdadır.[507]

2.3.2.1.3.Çamur

Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı bağlamında kullanılan kelimelerden biri de çamurdur. Su ve toprağın karışımı olan ya da suyla yoğrulmuş toprak anlamına gelen bu çamur (tıyn, طين), ayetlerde çeşitli şekillerde geçmektedir. Çamurdan bir öz,[508] yapışkan çamur[509], yine çamurun değişik bir yönü olan kupkuru kara balçık[510] ve pişmiş çamur[511] buna örnektir. Çamurun "tıynet" şeklinde türetilmiş hali cibilliyet, yani yaratılıştaki aslî yapı, fıtrat ve asıl karakter anlamına gelmektedir.[512]

---

[506] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 39.
[507] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 40.
[508] Mü'minun 23/12
[509] Saffat 37/11
[510] Rahman 55/14, Hicr 15/26,28
[511] Rahman 55/14
[512] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 195.

Yüce Allah yeri yarattığında üzerinde hiçbir eser bulunmuyordu. O hayatsız yer maddelerinden çamur, çamurdan bitki, hayvan, insan yaratmıştır ve sonra da o insanın sulbünden o çamurun bir seçim örneği olarak çıkardığı değersiz bir su içindeki zerreciklerden devamlı bir sülale olarak insanların tümünü yaratmıştır. İnsanların ilk maddesi bir çamurdan ibarettir. Tüm insanlar Âdem'den, Âdem ise çamurdan yaratılmıştır.[513]

Elmalılı bununla ilgili olarak Râzî'den görüş nakletmektedir. Râzî: "İnsan, meniden ve hayz kanından yaratılmıştır. Bu ikisi de, kandan neşet etmektedirler. Kan ise, gıdalardan meydana gelmiştir. Gıdalar ise, ya hayvanî olur ya da nebatî... Eğer hayvanî ise, bu canlının meydana gelmesindeki durum, insanın meydana gelmesindeki durum gibi olur. Geriye bunun, bitkisel olması hali kalmıştır. Binaenaleyh, insanın da bitkisel gıdalardan yaratılmış olması keyfiyeti sabit olmuş olur. Şüphesiz ki bu nebatî gıdalar çamurdan (topraktan) meydana gelmişlerdir. Böylece her insanın, topraktan meydana gelmiş olduğu sabit olur. Nutfe, işte bahsetmiş olduğumuz bu yolla, topraktan meydana gelmiştir"[514] demektedir. Elmalılı da bu nakle aynen katılır ve yok olan şeyin kendiliğinden var olamayacağını bu nedenle de kendiliğinden doğma (jenerasyon spontane), sebepsiz, illetsiz var olma batıldır demektedir. Buna göre yalnız Âdem'in değil, her insanın farklı zamanlar içinde çamurdan ayıklanan şeylerden yaratılmış olduğunu göstermesi bakımından bu yorum önemlidir. Elmalılı'ya göre insan türünün yeryüzünde ilk yaratılışına kadar gidilmeyince, her insanın meniden önce çamurdan yaratılmış olduğu gerçeği hakkıyla ortaya çıkamayacaktır. Çünkü her ferdin yaratıldığı baba menisi ve annenin hayız kanı, topraktan aldığı gıdasından öncedir. Döldeki meninin, rahimdeki hayız kanı ve yumurtanın kaynağının bitkisel olmasından dolayı da yaratılışını toprağa ve suya borçludur. Buna göre ilk meni ve hayız kanının yaratılması çamurun insan yaratılışının başlangıcı olmasına kadar götürülmelidir.[515]

Elmalılı insanın çamurdan bir sülaleden çıkarılarak yaratılması[516] ile ilgili yorumunda dilbilimsel açıklamalar da yapmaktadır. "Sülale" (سلالة) sell mastarındandır. "Sell" (سل) ise bir şeyi bir şeyden incelik ve yumuşaklıkla sıyırıp çıkarmak demektir. Buna göre bir şeyin sülalesi o şeyden sıyrılıp çıkarılan bir netice

[513] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/ 420.
[514] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 9/322.
[515] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/420- 421.
[516] Mü'minun 23/12

demektir. İşte insan yaratılış evrelerinde önce, böyle çamurdan sıyrılıp çıkarılmış bir sülaleden yaratılmıştır ki, bu mertebe ilk insan olan Âdem'in yaratıldığı ve dolayısıyla insan cinsinin, insan organlarının ilk başladığı evre olmakla, hiçbir insan tohumu ile meydana gelmiş değildir."[517] Elmalılı "tıyn" kelimesine Âdem isminin verilmesi ve sülale ile Âdem'in kastedildiği gibi yorumlara karşı çıkarak, Allah'ın insanı yarattık[518] ifadesine dâhil ederek cevap verir. Ona göre ayetin açık manası sülalenin Âdem'den önce olmasıdır. Buna göre yüce yaratıcı önce çamurdan seçerek bir sülale çıkarmış ve insanı ilk defa o sülaleden yaratmıştır. Elmalılı, "Yoluna girmiş, şekillendirilmiş balçık"[519] şeklinde ifade edilen bu çamur sülalesini nutfenin meydana geldiği gıda maddeleri ile de tefsir etmektedir. Bu sadece Âdem'e mahsus bir şey değil Âdem manasında tüm cinse ait ve her ferde doğrudan doğruya uygun olmaktadır. Çünkü gıda maddelerinden her insanda insan uzuvları yaratıldığı ve bu şekilde insanın yaratılışına bu maddelerin seçilerek bir kaynak oluşturduğu bilinmektedir. Bu ise seçilip ayıklanınca ilk insanın yaratılış maddesini anlamak için bir delil olur. Sonraki insanlarda ise bu maddeler bir insan menisi ile geçmiş olan vücut içinde hazm ve temsil olmaktadır. Bunu, insan bedenine daha önce verilmiş olan hayat gücünün bir eseri ve babanın gücü olarak değerlendirmek doğru olmaz çünkü henüz bir insan varlığı yoktur.[520] Yani insan cinsinin ilk yaratıldığı çamur sülalesi, ilk insanın ve ilk insan hücreciklerinin yaratıldığı erzak, üç mevcut şey' in özüdür. Allah-u Teâlâ çamurdan madenleri, bitkileri ve hayvanları sıyırıp çıkardıktan sonra, bunların hülasasından da insan diye anılan bir varlık hiç yok iken yaratmış ve insan bunların sonucu olmuştur. Elmalılı'ya göre işte bu üç maddenin insanın yaratışından önce olduğu hakkında bir şüphe yoktur. Bu nedenle eğer topraktan insana kadar üç şeyin bütün cins ve nevileriyle gerçek bir tasnifi yapılabilirse, kuru toprağın ilk insan hücresi haline gelinceye kadar geçirmiş olduğu yaratılış ve seçilme evreleri anlaşılabilecektir.[521] Elmalılı'nın söylediklerinden anlaşılan odur ki, Allah insandan önce bitkileri ve hayvanı yaratmış ve sonra onları yarattığı aynı topraktan insanı da yaratmıştır. "Hülasasından" tabirine bakılırsa bir devamlılığı kastetmiş gibi dursa da Elmalılı bunu ısrarla reddetmektedir.

[517] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/572-573.
[518] Tîn 95/4.
[519] Hıcr 15/26.
[520] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/573-574.
[521] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/574.

Ayrıca Elmalılı bundan dolayı madenlerin, bitkilerin ve hayvanların tasnifine çok önem verildiğini ve zaman zaman değişik bakış açılarından farklı tasnifler yapıldığını söylemektedir. Bu görüşlere İbnü Türkete'l- İsfahani'den örnek vermektedir. "Yeryüzünde ilk meydana gelen madenler bitkiler ve hayvanlardır. Ve Allah-u Teâlâ bu mevcut şeylerin cinslerinden her sınıfının sonunu, takip edenin başlangıcı kıldı da madenlerin sonunu ve bitkilerin evvelini mantar, bitkilerin sonunu ve hayvanların evvelini hurma, hayvanların sonunu ve insanların evvelini de maymun kıldı ki, birbirlerine ulanma birliği bozulmadan, değişmeden, aralanmadan, kesilmeden korunsun ve birbirlerine bağlansın."[522]

Çamurun bir başka yönü ise "Tini lâzib" (طين لازب) şeklinde ifade edilen yapışkan çamurdur[523]. Yapışkan çamur, konsantre çamur, balçık, özlü esnek ve kopmayan çamur gibi anlamlara gelir.[524] Elmalılı bu cıvık ve yapışkan çamurun Allah'ın yarattığı diğer zor ve büyük şeylere göre yaratılmasının kolaylığına vurgu yapar ve bu çamurun en gelişmiş halinin nutfe (bir damla su) olduğunu söyler.[525] Mehmet Okuyan bu ayet ve Yasin suresindeki ifadeler[526] için insan kendisinin bir zigottan geldiğini unutarak böbürlenmemelidir. Mahşerdeki dirilmeyi inkâr etmemelidir demektedir.[527]

İyi pişmiş saksı kadar kurumuş olan çamur kara balçık[528] ifadesi ise Elmalılı'ya göre hayattan o uzak kuru bir topraktır ki, insanın ilk çıkış yeri olan arz, güneşin sıcaklığı karşısında bu derece hayattan uzak iken Allah-u Teâlâ tavırdan tavra değiştirip dönüştürerek özel bir şekilde yoluna koymuş ve ondan bir sülale (soy) seçerek insanı yaratmıştır.[529] Esed bu vurulduğunda ses çıkaracak kadar kuru balçık ifadesi için hem insanı diğer hayvanlardan ayıran en belirgin özelliği olan konuşma ve dil üretme yeteneğine, hem de insan varlığının kolay kırılabilen ve zayıf olan yaratılışına işaret etmektedir der. Ayrıca ses veren balçık sözüyle tanımlanan fiziksel varlığının biçim ve öz (kalıp ve terkip) olarak, Allah'ın yaratılış planına göre evrimleşip geliştiği ilkel biyolojik çevre koşullarının bir tasvirini yapmaktadır.[530]

---

522 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/.574-575.
523 Saffat 37/11
524 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 70.
525 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/478.
526 Yasin 36/77,78
527 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 70.
528 Rahman 55/14
529 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*,7/405; Aynı Eser, 5/226
530 Esed, *Kur'an Mesajı, 2/*517, not: 24.

Elmalılı bu tamtakır kuru olan yeryüzünden bir tabiat eseri olarak insanın ortaya çıkışının tabiata kalsa mümkün olamayacağını anlatır. Tabiatta değil insan ya da hayvan, tek bir otun bitmesi bile imkansızdır. Fakat gerçek olan, Allah bundan bir insan yaratmıştır. Tabiatı değiştirip geliştirerek onu yumuşatmış ve bir balçık haline çevirmiş ve o balçığa sanat ve hikmeti ile öyle bir kanun (sünnetullah) vermiştir ki insanın yaratılışı için gerekli olan ilahi mana ortaya çıkmıştır. Bu sebeple "hame-i mesnun" (حمإ مسنون) (şekillenmiş balçık)[531] Elmalılı'ya göre insan tohumu olan spermadır. Sperma "mesnûn" (değişen, sürtülmüş, dökülmüş, sünnet üzere şekillendirilmiş bir balçık)'dur. Bu mana tüm insanları kapsar ancak insanların ilk ferdi olan Âdem ilk insan olduğu gibi onun yaratıldığı o şekillenmiş balçık da ilk önce onda sünnet olmuş olan ilk tohumdur. Yani aslında Âdem bile ilk olarak sperma niteliği almış bir balçıktan yaratılmıştır. İnsanın bir damla sudan yaratılma[532] gerçeği onun için de geçerli olmaktadır. Bilinmesi gereken sperma var edilmeden önce bir insan olmadığıdır. Âdem'in seçimi ondan sonra gelecek olan soyu gibi bir insan vücudunda meydana gelmemiştir. Ancak onun gibi bütün insanlar da kuru bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan yaratılmışlardır. Fark sadece bu kara balçığın insanın gıda olarak yediği bitkiler ve hayvanların et ve sütleri ile vücutlarına girerek bu bünyede seçimini bulmasıdır.[533]

Elmalılı durumun izahı için bugünkü teorilere bakmak gerektiğini söylemektedir. Ona göre hayatın başlangıcı son tahlilde bir hücreye dayanmaktadır. İnsan, hayvan ya da bitki hepsinin bütün doku uzuvları ancak mikroskop ile görülebilen hücrelerin ince bir sanatla dokunmasından oluşmuştur. Hayat ve canlılığın örneği bu hücreleri Hz. Âdem'in sırtından çıkan zerrecikler olarak düşünebiliriz. Hücre, hücreden doğarak çoğalır ve hava, su gibi diğer yeryüzüne ait maddelerle gıdalanır. Sonra hücrenin içinde organizmaya dönüşür ve ondan da yeni hücreler doğar. Bu hücrelerin tümünden de bir canlı beden meydana gelir. İnsan hayvan ya da bitki her birisi bu şekilde birli veya ikili olarak kendi esas hücresi üzerinde bir sülale (soy)takip ederler. İnsanın oluşumunun başlangıcı için anne rahmindeki yumurtanın meni hücresi ile aşılanmış olması gerekmektedir. Bu horozun tohumuyla aşılanmış bir tavuk yumurtasına benzemektedir. Buna göre her şey kendi

---

531 Hicr 15/26
532 Nahl 16/4
533 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/228,-229

tabiatıyla kendisini yaratıyor demek ya da ilk yaratıcı ya da yapıcı o ilk hücredir demek büyük bir çelişkidir ve imkansızlıktır.[534]

İşte hayat ve canlılık böyle bir hücredendir diyen Elmalılı o dönem için önemli olan Pastör deneyinden[535] örnek vermektedir. Buna göre gerek bitkisel ve gerekse hayvansal her canlı, her organizma muhakkak kendi cinsinden böyle bir tohum ile geçmektedir. Yani hepsi bir sülaledir. Kendi kendine doğum yoktur ve olamaz. Bilimin de söylediği gibi yeryüzü ve yeryüzü üzerindeki hayatın ezeli olmayıp hücrenin bileşik ve yaratılmış ve buna göre sonradan olma olduğu kesindir. Organik kimya ve dokubilime göre de hücrelerin yapıları hakkında pek çok bilgi vardır. Cansız bir takım basit maddelerden canlı organik hücre meydana gelmiş bulunmaktadır. Görülen o ki Pastör hücrelerin ezeli olduğunu kabul etmeyip her canlı kendi cinsine mahsus bir tohumdan olur demiştir. Çünkü Pastör de canlı hücrelerin yüz derece ısıya bile dayanamayacağını, bu nedenle de yeryüzü üzerinde ezeli bir canlı hücrenin varlığının mümkün olmadığını bilmektedir. O halde ilk ilkel hücre sonradan olmuş ve yeryüzü maddelerinden oluşmuştur. Ancak kendi kendine doğum ya da oluş batıl olduğundan bizzat yüce yaratıcı Allah-u Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Elmalılı bu şekilde yeryüzündeki maddelerin insanın yaratılışı için başlangıç mesabesinde olduğunu kabul etmiş oluyordu. Bunu şöyle ifade etmektedir: "Beşerin ilkel maddesi, yer maddelerinden, yerin çamurundandır. Fakat beşer o çamurun süzülmüş, ayıklanmış bir şekil ve suretidir"[536]

Elmalılı'nın buradaki yorumlarına göre tekamülcü yaratılış teorisini benimsediğini, maymundan ya da herhangi bir suretle hayvandan bir insan doğumunu kesin suretle reddettiğini söylemek gerekmektedir. Çünkü evrim ve evrim teorisi arasındaki fark da Elmalılı'nın yaptığı bu ayrım gibidir. Evrim teorisinde ilk ortak atayı kabul etmek gerekirken tekamülcü yaratılış görüşünde her varlığın kendi özünden aşamalandırılması söz konusudur.[537] Bu nedenle yaratılış itibariyle tohum olarak insanın kendi tohumundan yaratıldığını, doğal seçimi kabul ettiği ancak türler

---

[534] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/421-422

[535] Pastör 1862 yılında havada mikroorganizmaların bulunduğunu gösterdi ve sonra deney şişesinin ağzına pamuk tıkamak suretiyle havadaki mikroorganizmaların kaynatılmış et suyuna girmelerini önleyerek, et suyunun bozulmadığını, bozulmayı havadaki bakterilerin bulaşmasının yapabileceğini vital fors (hayat gücü) diye bir şey olmadığını ispatladı. Her bir canlının ancak kendisi gibi bir canlıdan üreme yoluyla meydana gelebileceğini, yani abiogenezin (spontane jenerasyon) tam tersine biyogenezi (bir canlı maddenin sadece canlı bir maddeden üreyebileceğini) saptamış oldu. Bkz: Fethi Aktan, *Modern Biyoloji*, 9.

[536] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/422-424

[537] Taslaman, *Yaratılış ve Evrim*, 280-281.

arası geçişi kabul etmediği görülmektedir. Bunu yapacak yegane varlığın ise Allah olduğunu tekrar tekrar belirtmektedir.

Allah-u Teâlâ insanı böyle çamurdan yarattıktan sonra tevsiye edip, ona ruhundan üflediğini[538] bildirmektedir. Buna göre Yüce Allah'ın diğer bir ayette de vurguladığı gibi yaratması önce olup tevsiye etmesi sonra[539] olmaktadır. Elmalılı, Râzî gibi[540] "insan maddesi çamurdan yaratıldıktan sonra bir de insan suretini alması için belirli bir sürenin geçmesi gerektiğini söyleyerek, insanlık seviyesine getirilmesi için düzeltilmiştir" demektedir. Bu sebepledir ki Kur'an-ı Kerim'de çeşitli yaratılış kademelerine değinilmiş ve insanın topraktan, çamurdan, çamur hülasasından, kuru bir çamurdan, şekillenmiş balçıktan ve aceleden yaratıldığı söylenmiştir.[541] Elmalılı tevsiyeden sonra secde emrinin verilmesinin isimlerin öğretiminden sonra olduğunu söyler. Çünkü bu öğretme ve imtihan ruh üflenmesinin tamamıdır. Ruh üflenmesinden maksat diri olması değil, düşünen hayat sahibi olmasıdır. Başlaması değil kemalidir. Secde edin emri tevsiye ve ruh üflenmesinin sonucunda teveccühdür.[542] Buna göre Elmalılı'nın canlı olma ile ruh sahibi olmayı birbirinden ayırdığı görülmektedir.[543]

Ayrıca bu tevsiye etmenin bir orantılama eylemi olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü insanın yaratılış sürecinin tesviye aşamasına gelmesi, maddi yaratılışının tamamlanması demektir. İnsanın maddi yapısı, elementlerden meydana gelmiştir ve bu elementlerin orantılı bir şekilde yapılandırılması gerekir ki, işte bu "tesviye"dir.[544]

2.3.2.2.Biyolojik/Embriyolojik Yaratılış

Yaratılışın bir başka boyutu olarak ele alabileceğimiz bir diğer merhale ise anne karnında geçirilen evrelerdir. Yüce Allah çeşitli ayetlerde[545] bu aşamalara değinir. Bu ayetlerde nutfe/meni, alak/alaka, ma-i mehin ve mudga gibi kelimeler

---

538 Sad 38/71,72.
539 A'la 87/2
540 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/111.
541 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/531.
542 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/335.
543 Kamil Sarıtaş, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Ruh Anlayışı", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/12 (Summer 2016) s. 190.
544 Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 39.
545 Hacc 22/5, Müminun 23/14, Mümin 40/67, Kıyamet 75/37-39, Secde 32/8

kullanılmaktadır. Ayrıca üç karanlık[546] ve aşama aşama meydana getirme[547] tabirleri de bu aşamalarla ilgili olarak zikredilmiştir.[548]

2.3.2.2.1. Nutfe

Nutfe (نطفة) saf su anlamında kullanılmaktadır ve erkeğin suyuna da bu manada nutfe denilmiştir. Örfte ise nutfe ve meni eş anlamlı kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki meniden dökülen nutfe[549] ifadesine göre de nutfenin meniden bir parça olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre suyun tamamına değil de içinden çocuğun oluşumuna sebep olan bir parçasına, meniden bir cüz olan saf tohuma nutfe denilmiştir.[550] Nutfeye "sperm" anlamı verilirse insanın yarısı anlamında erkek hücresi kastediliyor demektir.[551]

Yüce Allah önce bir çamurdan, bir sülaleden yaratılmış olan insanı, sonrasında değersiz[552] ve atılan (dökülen)[553] bir sudan, bir su sülalesi olan nutfeden çoğalma yoluyla yaratmış, diğer bir sülale kılmıştır. Onu sağlam bir karargaha yerleştirmiştir.[554] Ancak bu nutfe herhangi bir nutfe değil rahimde yerleşen nutfedir. Her rahimde değil, sağlam, aldığını tutan güçlü ve sağlam bir rahimdir. Anlaşıldığına göre nutfe meninin rahimde tutunan bir parçasıdır.[555] Anne karnındaki aşamalardan olan bu evre bugünkü bilimsel ifadeyle döllenmiş yumurta demektir. 23 kromozom erkekten 23 kromozom da kadından birleştiğinde 46 kromozomlu minik insan anlamında zigot meydana gelmektedir.[556] Ancak henüz bir insan ve tabiatı yok iken bu nutfenin çamurdan çıkışı doğaüstüdür. Bu da yüce yaratıcının kudretinin insan tabiatından ne kadar başka ve üstün olduğuna delildir. Çünkü herhangi bir şeyin tabiatı kendisi dışında olamaz. Kendisi değişmedikçe de tabiatı değişemez. Bir şeyin tabiatında değişme görüldüğünde ise o şeyin kendisinde bir değişim olduğu anlaşılır ve dıştan bir etki aranır. Tabii ilimlere göre de kendi kendine değişme kabul edilmez ve dış etkenler aranır. Çünkü kendi gibi olan eşinden meydana gelen olaylara tabiat

546 Zümer 39/6
547 Nuh 71/ 14
548 Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 213.
549 Kıyamet 75/37
550 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/498-499
551 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 72, dipnot 87.
552 Secde 32/8.
553 Necm 53/46.
554 Müminun 23/13
555 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/575
556 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 72.

denilmez. Tabiatta var olan değişme, seçilme ve gelişmeyi yapan tabiat değil tabiatlar üzerinde hakim olan yaratıcıdır. Eğer bunun sebebi tabiat olsaydı çamurdan sülale çıkmaz, insan ve nutfe oluşmazdı. Nutfe olsa bile nutfe olmaktan ileri gidemezdi. Nutfeye insan olma özelliğini veren de onu rahimde yerleştirip yaratılış değişimini yaratan da Yüce Allah'tır.[557] Düşünmelidir ki bu nutfe, güçsüz, zayıf, değersiz ve bir damla sümükten oluşan basit bir sperma damlasıdır.[558] Buna göre insan cinsinin bir nutfeden yaratılmış olmasının görünen manası ise Âdem'in de bir nutfeden yaratılmış olduğudur.[559] Bu konuya çamur bahsinde değinmiştik.

Nutfeyi tanımlarken Yüce Allah karışık (emşac, امشاج)[560] kelimesini kullanmaktadır. Karışık olan yani karışan şey için çoğunluk, "babanın sulbü ile ananın sinesinden çıkan"[561] ayetine binanen erkeğin nutfesinin rahimde kadın menisiyle karışması yani döllenme halidir demişlerdir.[562] Dehr suresinde geçen "emşac" kelimesi için İbn Abbas'tan gelen rivayeti dikkate alarak erkeğin menisi ile kadının suyundan oluşan karışım demek isabetli görülmüştür.[563] Ancak o zaman nutfe embriyo halini almış olur ve emşac vasfını daha çok taşır hale gelir. Bazıları ise kan ve benzeri karışımlar demişlerdir. Emşac'a verilen anlamlar içinde damarlar, nutfenin taşıdığı renkler ya da geçirdiği haller vardır. Bu anlamlara göre damarlar, döllenme hücresi olan nutfenin teşekkülünde taşımış olduğu değişik özellikleri çizen asıl çizgileridir. İlk şekillenmiş maddesi olan protoplazması, çekirdeği, zarı, organizması, özü ve içyüzü henüz bilimsel analizlerin ötesinde olan atomik inceliklere kadar varan tüm insan özellikleridir. Bunlar, önce insan diye anılmayan şeylerde başlamıştır. Nutfenin renkleri ve geçirdiği haller deyimi ise; bu insan diye anılmayan şeylerden süzüle süzüle halden hale girerek, geldiği birçok mertebedeki hal ve durumları ifade eder. Sonra embriyon ve et parçası yapılmak ve yaratılışı tamamlamak suretiyle geçireceği cenin hallerindeki aşamaları kapsar.[564] Çünkü insanın insan diye anılması uzun bir zaman almıştır.[565]

---

557 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/575-576.
558 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/255.
559 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/498-499
560 İnsan 76/2.
561 Tarık 86/7
562 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 22/323; Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/1257
563 Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 214.
564 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/ 500-501.
565 İnsan 76/1.

İnsanın yaratıldığı bu suyun çıkış yeri hakkında da çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Kur'an-ı Kerimde sulb ve teraib (صلب والترائب) arasından çıktığı[566] belirtilen ifade için farklı görüşler vardır. Buna sadece erkeğin suyu olduğundan dolayı erkeğin omurga kemiği ve yine erkeğin göğüs kemikleri arasından çıkmaktadır veya erkeğin omurga kemiği ile kadının göğüs kemikleri arasından yahut her ikisinin de omurga kemiği ve göğüs kemikleri arasından çıkmaktadır demişlerdir. Hz. peygamberin "erkek veya kadından hangisinin suyu kuvvetçe üstün gelirse çocuk ona benzer" hadisi de dikkate alındığında bu yorum daha mantıklı görünmektedir. Kadının menisinin olup olmadığı tartışmasına da yine bu hadis delil olmaktadır.[567]

Bazıları çocuğun meydana gelişi için buralardan gelen suyla bunun mümkün olmadığını, bazıları ise sadece erkeğin sulbü ve erkeğin göğüs kemikleri arasından çıktığını söylemişlerdir. Özellikle son dönem ateist düşüncelere göre meni testislerde oluşmaktadır.[568] Râzî'ye göre suyun çıkış yeri olarak "meninin oluşmasını sağlayan beyindir. Beynin vekili de omurgaların içinde, beyne kadar uzanan sinirlerdir. Bunlar, arka kemiği (sulb) içinde yer alırlar. Bunun, bedenin başlangıcına doğru uzanan pek çok kolları vardır ki işte bunlar "terîbe" (terâib)dir." [569] Esed ise "teraib"i leğen kemiği olarak çevirmiştir ve kaburga kemiği, kaval kemiği gibi anlamlara da gelir der. Bu konunun daha çok kadın anatomisiyle ilgisi olduğunu söyler.[570]

Elmalılı insanın başlangıcındaki tekâmül zincirine vurgu yaparak insanın kendi kendine var olamayacağını bizlere hatırlatmaktadır. "Başlangıcı olmayan bir varlık olmadığı gibi bir anda yaratılıvermiş basit bir yaratık da değildir insan. Zamanın başlangıcından bu yana devir devir, aşama aşama yaratılagelmiş adı sanı geçmeyen şeylerden süzülüp birbirlerine katıla katıla birleştirilmiş ve terbiye edile edile bir takım nitelik ve özellikler ilave olunarak yetiştirilmiş karışımlardan meydana getirilmiş bir nutfeden yaratılmıştır."[571]

İşte bu ayetler ve tüm anlatılanlar Yüce Yaratıcının insanı tüm şanıyla zamanla mükemmelleştirmek ve en aşağıdan kendine doğru en yüksek mertebelere

---

566 Tarık 86/7
567 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/116-118.
568 Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 215.
569 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 23/ 55-56
570 Esed, *Kur'an Mesajı 3/*1257, not:3.
571 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/501.

erdirmek üzere ilahi bir seçimle işe yaramazları atıp temizlerini süzmek suretiyle, karışımlardan meydana gelen bir nutfeden yarattığını bizlere anlatmaktadır.[572]

2.3.2.2.2. ‘Alaka

Anne karnındaki biyolojik aşamalardan olan ‘alaka (علقة), zigotun rahimdeki halidir. Çeşitli ayetlerde Allah, insanı ‘alaka’dan yarattığından[573] bahseder. Ayetlerdeki alak/alaka kelimeleri embriyo manasına gelmektedir.[574] Sözlükte manası yapışıp ilişmek olarak verilmiştir ve mutlak surette yapışan ve ilişen nesneye alak denir. Bu sebeple kana, kırmızı kana ve uyuşuk kana alak denilmiştir. Kandan bir kısım olması itibariyle veya doğrudan ilişiklik manası nedeniyle rahimdeki tutuğa da alaka denilmiştir. Tüm bu maddi manalarının yanında manevi olarak aşk ve sevgi gibi manalara da gelmektedir.[575]

Alak kelimesini Râzî, donmuş kan,[576] Esed, yumurta hücresi olarak çevirmiştir. İnsanı bu ilkel hücreden geliştiren yüce Allah, insan zihniyle ruhunun potansiyelinin zıtlığına vurgu yapmaktadır.[577] Embriyolojik gelişmeye ilişkin bilgiler dikkate alındığında bu kelimeyle aşılanmış yumurtanın ana rahminin iç cidarına asılı vaziyetinin kastedildiği anlaşılmaktadır.[578] Elmalılı’ya göre erkeğin spermasının kadının yumurtacığını aşıladıktan sonra bir kan pıhtısı şeklinde görülen maddedir.[579]

2.3.2.2.3. Mudga

‘Alaka dediğimiz kan pıhtısı rahimde gelişimini sürdürür ve mudga (مضغة) denilen şekilsiz etimsi bir parçaya dönüşür; zamanla kemikler oluşur, kemikler kas, damar ve sinirlerle, bunlar da etle kaplanarak insan bedeninin oluşumu tamamlanır.[580]

---

572 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*,8/.502.
573 Hacc 22/5; Mü’minun 23/14; Kıyamet 75/37-38; Alak 96/2.
574 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 73.
575 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/s.352.
576 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 16/265.
577 Esed, *Kur’an Mesajı, 3/*287, not:2.
578 Karaman vd., *Kur'an Yolu, 3/*713.
579 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/530.
580 Karaman vd., *Kur'an Yolu, 4/* 14.

Et parçası anlamındaki mudga'yı tarif ederken yüce Allah "belli belirsiz" ifadesini kullanmıştır. İki kavramdan ilki (muhallaka) tefsirlerde, "biçimi belirli hale gelmiş, kendisine ruh üflenmiş, tam, tamamlanmış, normal doğumla sonuçlanan, kusursuz noksansız biçimde"; ikincisi (gayru muhallaka) ise "biçimi henüz belirli hale gelmemiş, kendisine henüz ruh üflenmemiş, henüz tamamlanmamış, rahim tarafından dışarı atılan, düşük yapılan, kusuru noksanı olan" gibi farklı mânalarla açıklanmıştır.[581] Esed de bu kısma temel unsurları ve istidatlarıyla tamamlanmış ama (bütün öğeleriyle) henüz tamamlanmamış şeklinde mâna verir. Manayı Abbas ve Katede'den gelen ve Taberi ve Begavi tarafından kaydedilen bilgileri vererek delillendirir. Buna göre gayri muhallaka, ceninin bireysel hayata ulaşmamış halidir veyahut da kendisine henüz ruh üflenmemiş evreye işaret etmektedir şeklinde açıklamıştır.[582]

Râzî göre de "Muhallaka", şekillenmiş, "gayrı- muhallaka" ise, şekillenmemiş demek olup, bu da şekil almamış, hatları belirlenmemiş ve bir et parçası olarak kalan demektir. Bu ileride insan halini alacak manasındadır. Düşük olanların hilkati tamamlanmadığından bu manaya hamletmek uygun olur. Çünkü onlarda tamamlanmasalar da yaratılmışlardır.[583]

Bu iki sıfatı birbirine bağlayan "ve" bağlacının bir sıralama anlamı taşıyıp taşımadığı açık olmadığından, belirtilen kelimelerin normal doğum ve düşük hali dışındaki diğer durumlara da ihtimali bulunduğu söylenebilir. Bununla beraber âyetin bu kısmına "tedrîcî yaratma sürecine bağlı" anlamının verilmesi de embriyonik gelişmeyle ilgili bilgilere uygun görünmektedir.[584]

Elmalılı bu sıfatlar için "yaratılışı kısmen belirmiş kısmen de belirmemiş bir çiğnemlik et" demektedir. Tüm bu yaratılış süreci için ise tekâmül zinciri içerisinde her biri kendisine has bir hayat şeklini ifade eden yaratılışın mertebelerine dikkat çekerek ayetin bağlamında ölüleri de diriltmeye yaratıcının güç ve kudretinin yeteceği hususunda şüpheye yer kalmadığını açıklamaktadır.[585]

---

581 Karaman vd., *Kur'an Yolu, 3/* 713
582 Esed, *Kur'an Mesajı, 2/*667-668, not:4.
583 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 16/ 267.
584 Karaman vd., *Kur'an Yolu, 3/*713-174.
585 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/530-531.

Anne karnındaki aşamalar sonrasında bu bir çiğnemlik ete kemikler eklenmesi ve daha sonra kemiklerin kas dokusu ile kaplanmasıyla[586] devam eder. Kemikler vücudun çatısını meydana getiren bir çeşit direkler gibidir. Elmalılı kemikleri tavuğun yumurtası benzetmesi ile açıklayarak anne karnında yumuşak bir dokuda iken dışarı çıktığında sertleştiklerini söyler.[587]

Yüce Allah anne karnındaki aşamaların toplamı için üç karanlık[588] ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade sahabe ve tabiin dönemi müfessirlerce batın, rahim ve meşime (cenini anneye bağlayan, beslenmesini ve solunumunu sağlayan esnek zar, döl eşi) şeklinde açıklanmıştır. Esed, “rahmin karanlığı, embriyoyu çevreleyen zar ve onun doğum öncesi körlüğüne işaret eder” demiştir.[589] Süleyman Ateş “cenini saran zar, zarın içindeki rahim ve rahmin içinde bulunduğu karın karanlığıdır” der. Bunun bilimsel karşılıklarını verir ve embriyolojide bunlara, Abdominal wall, Uterine wall ve Amniochroni mambrane dendiğini ifade eder.[590] Elmalılı ise sahabe ile aynı görüştedir. Ona göre de üç karanlık, batın, rahim ve döl yatağı karanlığıdır.[591] Bilimin verilerini kullanmaktan çekinmeyen Elmalılı’nın bu kapalı ifadeyi geleneğe bağlı kalarak, detaylarına hiç girmeden sadece bir cümle ile ifade etmesi ve açıklamaması dikkat çekicidir. Bugün bilimsel olarak karın duvarı, rahim ve amniyon sıvısı şeklinde ifade edilen bu evreler, bebeğin anne karnında büyüdükçe bulunduğu kısımlar olarak açıklanmaktadır.[592] Elmalılı’nın söylediği döl yatağı karanlığı, amniyon sıvısı olarak bilinen ve bebeğin korunup, beslendiği yer olması mümkündür.

2.3.2.3.Ruh Üflenmesi

İnsanın yaratılışının en son basamağı olan ve insanı diğer yaratılmış canlılardan ayıran aşama, Yüce Allah’ın “ruhumdan üflediğim”[593] dediği aşamadır. Burada insanın bedensel oluşumundan sonra ona ruhundan üflediğini söylemesiyle

586 Mü’minun 23/14.
587 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/.576
588 Zümer 39/6.
589 Esed, *Kur’an Mesajı, 3/*938, not: 9.
590 Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 7/530
591 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/539.
592 Bilkent Üniversitesi, “Gebeliğin oluşması ve Doğum” (Erişim 31 Temmuz 2020)
593 Hicr 15/29

ruh-beden birlikteliğini açıkça ifade etmiştir. Beden insanın fizyolojik yönünü, ruh da metafizik yönünü oluşturmaktadır.[594]

Sözlükte ruh "can, nefes, güç" gibi anlamlara gelir. Terim olarak çoğunlukla "bedenin zıddı olan, yani insanın mânevî cevherini ve özünü oluşturan, onu insan yapan ve diğer bütün varlıklardan ayrı olmasını sağlayan soyut varlık" olarak anlaşılmıştır. Kelimenin Kur'an'da başlıca kullanımları Cebrail,[595] vahiy[596] ve canlılarda hayat kaynağı olan güçtür.[597] Bu üçüncü kullanım özellikle insanın mânevî cevheri ve özü anlamındadır.[598]

Hadis kaynakları bu ayetin sebebi nüzulü için Peygamber efendimize sorulan soru üzerine Allah-u Teâlâ'nın "Ruh Rabbimin emrindendir, size ilimden az bir şey verilmiştir"[599] buyurduğunu haber verir.

Zemahşeri ruh için çoğunluğun görüşünü verir ve canlıdaki ruh olduğunu söyler. "Rabbimin emrindendir" ifadesi ise O'nun vahyinden ve kelâmından olup beşer kelâmından değildir.[600]

Râzî, ruhun bedenden ayrı olan özelliğine dikkat çekerek, basit (tek), mücerred (soyut) bir cevher olduğunu söyler. Bedenden ayrı olması ise Allah'ın beden için canlılığı sağlaması için meydana getirmiş olmasıdır. Râzî'ye göre ruh hâdistir. "Size ilimden az bir şey verildi" ifadesi bunun delilidir. Yani, ruhlar, fıtratlarının başlangıcında ilimlerden ve bilgilerden uzaktırlar. İlimler ve bilgiler onlarda sonradan meydana gelmiştir. Böylece o ruhlar, devamlı bir halden bir hale geçmekte ve noksanlıktan kemâle doğru terakkî etmektedirler. Ayrıca mahiyetlerin ve hakikatlerin pek çoğunun meçhul olduğu sabittir. [601]

Elmalılı'ya göre ruh için üç görüş vardır. Bunlar, hareketin başlangıcı, hayatın başlangıcı ve anlayışın başlangıcıdır. Hareketin başlangıcı olan ruh maddenin tam karşılığı kuvvet demektir. Bu ruhun en genel manasıdır ve elektrik bu manaya göre bir ruhtur. Her hareket edici güç bir ruh demektir. Hayatın başlangıcı olan ruh ise daha özel bir manaya sahiptir ve bunda iki ayrı düşünce vardır. İlki genel bir

---

594 Karaman vd., *Kur'an Yolu, 3/*349.
595 Bakara 2/87; Meryem 19/17; Şuarâ 26/193; Meâric 70/4, Kadr 97/4
596 Nahl 16/2, Mü'min 40/15, Şûrâ 42/52
597 İsrâ 17/85; Enbiyâ 21/91; Tahrîm 66/12
598 Karaman vd., *Kur'an Yolu, 3/*516-517.
599 İsra 17/85
600 Zemahşeri, *el-Keşşaf,* 3/1176.
601 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* 15/35.

manadır ve bitkilerde bile ruh vardır. Diğeri ise meşhur manasıyla hayat demektir ki bu da hayvanlara ait hayattır. Bu insana ait hayat ile son bulur.

Ardından ise anlayışın başladığı ruh gelir. Bu ruh, duyumla beraber olan, vicdan, bilgi, anlama, ilim, irade, konuşma ve diğer şeyler gibi en yüksek derecelere kadar şuurla ilgili olan manevi hayatın vasıtasıdır.[602] Elmalılı sudûr teorisini reddetse de ruha verdiği bu tanımlama meşşai filozofların faal akıl adını verdikleri ruh tanımlaması gibidir. Çünkü onlara göre sûretler verici olarak da anılan faal akıl -ki İbn Sina buna Vâhibu's-suver (واحب الصور) demektedir- bu işleviyle ay altı âlemindeki tabii ve aklî sûretlerin feyiz yahut sudûr süreçlerindeki ilkesi konumundadır.[603] İbn Sînâ, faal aklın maddeye tesir etmesiyle maddi âlemin ortaya çıktığını söyler.[604] Dört unsurun meydana gelmesinden sonra sırayla madenler bitkiler ve hayvanlar oluşmuştur. En sonda ise en yetkin terkip ile insan bedenine gelinir. Beden oluşur oluşmaz ona faal akıldan bir insan nefsi gelir. Böylece bilfiil âkıl bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulmuş olur.[605] Bu ise Aristoteles'in ruh ile ilgili söylediklerini akla getirmektedir. Ona göre ruh; canlı organizmaların hem formu hem ilk yetkinliğidir.[606] Bunu her canlıya ait türün ilk şeklini veren güç diye anlarsak eğer, İslam filozoflarının faal akıl tanımlarını buradan aldıklarını düşünmek yanlış olmayacaktır. Aristoteles ruh için ayrıca bedenin hem formal sebebi hem de canlı cisimlerin cevheri demektedir.[607] Buna göre o, ferdi ruh ile bedenin ilişkisini vurgulamaktadır.[608]

Elmalılı, Aristoteles ve İslam düşünürlerinin görüşlerini meczederek idrak anlamı verdiği insanî ruha odaklanmıştır.[609] Ona göre Ruh, cüz'î ve küllî bir idrak noktasıdır. Hayat idrakin hem şartlarından biridir hem de algılama derecelerine göre hayatın bir eseridir. İdrak sahibi her ruh canlıdır ve her canlı kendi kendine hareket etme güç ve kabiliyetine sahiptir. Ancak bu her hareket sahibinin canlı ve idrak sahibi olacağını göstermemektedir. Ruh denildiğinde anlamamız gereken şuurun

---

[602] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/358.
[603] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ,* 2/158.
[604] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ,* 2/155-156.
[605] Durusoy, "İbn Sina Felsefesi", *20/*327.
[606] Aristoteles, "De Anima", Translated: J. A. Smith, *The Basic Works Aristoteles,* Ed. Richard Mckeon (Rondom Hause New York, 1941), 554, 412[a]
[607] Aristoteles, "De Anima", 561, 415[b]
[608] İlhan Kutluer, "Ruh", *DİA* (Ankara: TDV Yay., 2018), 35/ 194.
[609] Sarıtaş, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Ruh Anlayışı", 190.

farklı mertebeleridir. Ayrıca irade de bunun içindedir çünkü irade ve hareketin yalnızca şuura bağlı özellikler olduğu unutulmamalıdır.[610]

Buna göre Elmalılı'nın ruh dediği hayatın da, hareketin de, idrakin de esas sahibi olan bir varlıktır. İnsanda bu üçü de birleşmiş vaziyettedir. Ruhun en alt seviyesi olan canlılıktır ve her kuvvete ruh denilmez. Hayatın anlamı ve ruhun yükselişi bir bütün halindedir ve hangisi yükselirse bir diğeri de yükselmiş olur.[611]

İşte Elmalılı da "Ruhun en belirgin ve seçkin özelliğini ifade eden bu mananın göründüğü yer insanın nefsinde tecelli ettiğinden dolayı, buna insan ruhu denilmiştir" der. İnsanın nefsini hayvani ruhtan ayıran ve insana ait bilgiyi hakka ulaştırarak kendini ve başkalarını bildiren bu ruh hakkında Yüce Allah, "ruhumdan üfledim"[612] buyurmuştur. Bu ruhu, kendisi ile duyar, vicdan, irade, akıl erdirme, içten konuşma gibi etkinlikleri ile tanırız. Her insanda bu ruhun bir parıltısı vardır ancak insan nefsinin bu ruhun aynısı olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır.[613]

Bu görüş aynı İbn Rüşd'ün ruhların birliğine inanması gibidir. Ona göre ruhun cevheri herkeste birdir. Nefsi natıka maddeden mücerreddir. Cisim değildir, cisme de hulul etmez ancak cisimle bir şekilde münasebeti vardır. Onu idare eder, onda tasarrufta bulunur. İbn Rüşd'ün "külliyât bâki cüziyât fâni" esası üzerine ferdi olan cüzi nefs yok olmakta sadece külli olan insan ruhu baki kalmaktadır.[614] Elmalılı'nın Nefs ve Ruh kavramları arasında belirgin bir ayrım yapmadığı görülmektedir.

Ruhun ezeli mi yoksa sonradan yaratılmış mı olduğu da tartışılmış konulardandır. Platon ruhların kıdemine inandığından dolayı ruhun bedenden önceliğini,[615]Aristoteles, Fârâbî[616] ve İbn Sînâ[617] ise ruh ve bedenin aynı zamanda yaratıldığını kabul eder. Kindi ruhun bedenden önce var olduğuna,[618] Gazâli ise

[610] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/409.
[611] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/410.
[612] Hicr 15/29
[613] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/358.
[614] İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, 37.
[615] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, 2/* 364-366
[616] Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içerisinde*), Çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2003), 125
[617] İbn Sina, *en-Necât,* 188.
[618] Mahmut Kaya, , *Kindî Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 48

ruhların hadis olup, rahimde spermanın ruhu kabul edecek duruma geldiğinde yaratıldığını ileri sürmüştür.[619]

Elmalılı, insanın tüm maddesel yaratılışı tamamlandıktan sonra bambaşka bir yaratılışla,[620] "öyle güzel bir yaratılış meydana geldi ki, hiçbir mahluka benzemez, bambaşka bir halk en güzel surette dilber bir insan olur" diyerek ruhun bedenden sonra yaratıldığını kabul eder.[621] Burada nekre gelen "başka bir yaratılış" ifadesi, ruh vb. manevi insanî özelliklerin tamamlanması ve yaratılması olarak ortaya konulmuştur.[622]

Ruhun ebediliği tartışmasında ise Fârâbî, ahiretteki ölümsüzlük ruhendir, kişi nazari ve ameli uzun çabalar sonucunda bunu kazanacağını,[623] İbn Sînâ, nefs bir cevherdir. Bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaz. Zira nefsin bedene olan bağlılığı zatidir. Bu nedenle bedenin bozuluşu ile bozuluşa uğramayacağını,[624] İbn Rüşd ahiretteki dirilişin baki ruh ve eski bedenden farklı yeni bedenle gerçekleşeceğini,[625] Gazâli de ruhun ölümsüzlüğünü inkar etmediğini ancak bunu ancak dinin verileri ile öğrenebileceğimizi, nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden de ahiretin anlaşılamayacağını[626] söylemektedirler.

Elmalılı ise bedenimizin yok oluktan sonra bir müddet daha ruhumuzda kalabileceğimiz kabul edilmiş olmakla birlikte büyük kıyamet günü geldiğinde Allah'ın zatından başka her şeyin yok oluşuyla[627] birlikte ruhlarımızın da zatımızın da yok oluşu her yönüyle gerçekleşecek demektedir. Aynı zamanda Elmalılı, Allah katında bilinen gerçek varlığımız hiçbir zaman kaybolmayıp, işin aslında her türlü hükme tabi olabileceğimiz ve sonunda ebedi bir varlığa kavuşma ile Allah'ın cemalini görebileceğimizi de söylemektedir.[628] Ayrıca yine ona göre öldükten sonra dirilme de gerçek manasıyladır. Maddi hayatın da her gün, her gece hatta her an böyle ruhani ve cismani "öldükten sonra dirilme" içerisinde olduğunu söyler ve bunu, birçokları mecazi bir mana ile dirilme kabul ederler ancak ciddi bir şekilde

[619] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* s. 202.
[620] Mü'minun 23/13
[621] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/.576.
[622] Sarıtaş, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Ruh Anlayışı", 194.
[623] Aydın, *Din Felsefesi*, 265.
[624] İbn Sina, *en-Necât,* 189.
[625] İbn Rüşd, el-Keşfu an Menahici'l-Edille, (Felsefe Din İlişkileri içerisinde), Çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 261.
[626] Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* 212-213.
[627] Kasas 28/88
[628] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/540.

ilmi bir gözle bakıldığı zaman, bunun tam manasıyla bir ba's (dirilme) olduğu ortaya çıkmaktadır.[629]

Elmalılı, Yüce Allah'ın ruh için "benim emrim" ifadesini kullanması "ol" emriyle yaratılan ve başka bir unsur ve çıkış yeri bulunmayan ilahi bir harika olması demektir der. Buradaki emir ise yaratma manasındadır. Rab sıfatının tecellisi olarak ruhun bütün kuvvetleri kapsayan genel manasını ortaya koyduğu gibi özel manası ile ruhun cinsini de bildirir. Ruhun cinsi rabbin kendisine özel olarak izafetidir. Buna göre "Ruh benim malikim olup beni terbiye eden rabbimin bütün mahlûkatı üzerindeki ilahlık emrinden bir emirdir ve bana kendimi tanıtır" demek olur. Kapsayıcılığı oldukça geniş olan bu ruh Cebrail'i de içine almaktadır.[630]

Zemahşeri, "Ruhumdan kendisine üflediğimde" ifadesi ona hayat verdiğimde demektir, yoksa ortada ne üfleme vardır ne de üflenen. Aksine bu ifade, Allah'ın onun içerisinde canlandırdığı şeyi anlatan bir temsildir,[631] demektedir.

Râzî ise lafzın zâhiri manasının rûhun hava ve rüzgâr gibi bir şey olduğu ve Allah'ın bu ayette, onu şereflendirmek ve kıymetini göstermek için, Hz. Âdem'in rûhunu "ruhumdan" diyerek zat-ı ilâhiyesine nisbet ettiğini[632] söylemektedir.

Esed, Zemahşeri gibi bu ifade mecâzîdir der. Hayat, bilinç ve duyarlık vermesi yani ona bir can bahşetmesi anlamındadır.[633] Yine ona göre "Secde edin"[634] emri de insanın kavramsal düşünme yeteneğinden dolayı meleklerden üstün olduğunu göstermek için mecazdır.[635] Bir görüşe göre de ruh üflenmesi ifadesinde insana verildiği bildirilen ruha, "Allah'ın ruhu" demek, Kâbe'ye "Allah'ın evi", kula "Allah'ın kulu" demek gibidir. Bu ifade onların önemli, değerli, özel ve şerefli olduklarını gösterir. Allah'ın bir parçası olduğunu düşünmemek gerekir.[636]

Elmalılı "ruhumdan" ifadesinin bir şereflendirme tamlaması, "üfürme" deyiminin ise bir örnek olduğunu söyler. Yani maddenin kabiliyetini olgun bir hale getirmesi ve ilahi ruhtan feyz vermesidir. Allah balçıktan yarattığı insanı ruhu ile

---

[629] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/484.
[630] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/359-361.
[631] Zemahşeri, *el-Keşşaf,* 3/.888.
[632] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,*14/94-95
[633] Esed, *Kur'an Mesajı, 2/*.518, not:26.
[634] Bakara 2/34
[635] Esed, *Kur'an Mesajı, 1/*12, not:25
[636] Karaman vd., *Kur'an Yolu, 4/*350.

yükseltmiştir.[637] İnsanın bu değerli durumunu anlayamayan iblis de kıyamete kadar lanetlenmiştir. Üfleme ibaresi ise fiilen hayatın başlangıcının akışını temsil etmektedir. Bu sadece maddesel anlamda bir hayat başlangıcı değil, zihin ve ilim hayatının da başlangıcı olarak şuur ruhunun, konuşan nefsin ilgisini ifade eder diyen Elmalılı, bu ifadenin sadece nefes alıp verme anlamında da tevil edilebileceğini söyler.[638]

Ruh üflemenin bir diğer mahiyetinin ise Âdem'e isimlerin öğretilmesi olduğu görüşü vardır. Buna göre bu isimlerin öğretilmesi ruh üflenmeden önce midir yoksa sonra mıdır? Elmalılı, Allah'ın o isimleri kendisi koyup Âdem'in ruhuna nakşettiğini söyler. Âdem'e bu isimleri gerektiğinde koyup kullanacak özel bir yeteneğe haiz bir ruh üflediğini ve dilin esaslarını birdenbire değil de bir tedriç içinde öğreneceğini ifade eder. Bu lisan öğretimiyle Âdem'e has ruh üfleme tamamlanmış olmaktadır. Kelamla ilgili olan bu kuvvet insana mahsus ruhun mahiyetinden bir kısmı teşkil etmektedir. Ruha üflemenin tamamından sonra bilfiil lisan şerefiyle şereflenmiş ve gereğine göre isimleri koymuştur. Bundan dolayıdır ki Âdem'den önce yaratılanların türü ne olursa olsun lisandan mahrum oldukları için ve dolayısıyla kelamla ilgili ruhun üflenmemesinden dolayı insan değillerdir. Öğretilen isimlerin ise Âdem'de henüz tohum halinde bulunan ilk nesillerin isimleri olduğunu söyleyen Elmalılı'ya göre Hz. Âdem'in ruhundaki nesillerin manevi suretleri o isimlerin meleklere arz olunan manaları olarak düşünülebilir.[639]

Son tahlilde ruh Allah tarafından ilahi emirle yaratılmış, mahiyetini sadece Allah'ın bildiği bir iştir ve insanoğlunun sınırlı ilmi bunu kavramaya yetmeyecektir. Elmalılı'nın da dediği gibi "bu idrakin başlangıcı olan ruh, insanın fiziki hayatında vücuduna üfürülen hava, ışık, sıcaklık gibi manevi hayatında nefsine üfürülen bir başlangıçtır. Bu insan nefsinin yaratılışı hidayet ve doğru yolu kaybetmemedeki payı olan üfürme derecesi ile uyumludur."[640]

Ruh görüşünde oldukça eklektik bir yapıya sahip olduğunu gördüğümüz Elmalılı, Yunan filozoflarından İslam filozoflarına kadar pek çoğunun ruh görüşünden etkilenmiş ve bunları güzel bir değerlendiremeye tâbi tutarak Kur'an-ı Kerim'in verileri ile birleştirip orijinal yönüyle bize sunmayı başarmıştır.

---

[637] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/232
[638] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/531-532
[639] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/324-327
[640] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/359.

2.3.2.4.Nefsi Vâhide

Nefs; Sözlükte "ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular" gibi manalara gelen nefs kelimesi Kur'an'da "ruh" anlamında[641] kullanıldığı gibi "zat ve öz varlık" manasında[642] da kullanılmıştır.[643]

İslam filozoflarında nefisle ruh terimleri arasında temelde bir fark yoktur. İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefis tüm canlılık için kullanılan bedenden bağımsız mânevî bir cevherdir. Aristoteles, nefsi "potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca ona göre nefis canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve sûretten ibarettir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve müteahhirîn ise Aristoteles'in tanımını kullanmakla birlikte nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşündedir. Kelâmcılar ise nefsi çoğunlukla ruh terimiyle ifade ederler.[644]

İnsan anlamı da verilen nefse göre "Nefsi Vâhide" ilk can, ilk canlı, ilk cevher, ilk özdür. İnsanın cansız halden canlı hale geçtiği ilk aşamadır denilmektedir. Yüce Allah insanları tek bir nefisten yarattığını bizlere bildirmektedir. Nefs kelimesinin bu ilk cevherin yani insanın potansiyel olarak bütün özelliklerini taşıdığını söylemek bu minvalde mümkündür.[645]

Kur'an-ı Kerim'de "Siz" diye bahsedilen muhatapların Nefsi Vâhide'den yaratıldığına dair vurgu vardır. Sonra da bu tek nefisten eşinin yaratıldığı belirtilir.[646] Allah, tek bir nefisten insanı ve onun eşini yarattığını ve ikisinden pek çok erkek ve kadın türetip yaydığını beyan etmektedir. Böylelikle insanların aynı kökten geldikleri yani herkesin Âdem evladı olmak bakımından tarağın dişleri gibi birbirine eşit olduğu îmâ edilmektedir.[647]

Nefsi Vâhide'nin Hz. Âdem olduğuna dair bir icmanın varlığı kabul edilir[648] ancak onun Hz. Âdem olmadığı hakkında da bazı görüşler vardır. Ayet insanın Nefsi Vâhide'den yaratıldığını haber vermekte ve Âdemi belirtmemektedir. Kelime tahlili

---

641 En'âm 6/93
642 Âl-i İmrân 3/28, 30
643 Süleyman Uludağ, "Nefis", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/526
644 Ömer Türker,"Nefis", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/529.
645 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 72.
646 Nisa 4/1, En'am 6/98, Araf 7/189, Zümer 39/6.
647 Züleyha Birinci, "Nefs-i Vâhide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (Aralık 2014), 159.
648 Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 57.

yönünden bakılırsa bu kelime Âdem'in muradıfı da değildir. Âdem özel isim olarak marife, nefs ise nekiredir. Âdem müzekker (eril), nefs ise müennes (dişi)tir. Bu ifadeyi Hz. Âdem diye yorumlamaktan ziyade insani gerçek ve hayatın nutfesi veya insanı meydana getiren su veya prensip şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir.[649]

Elmalılı Nefsi Vâhide'nin Hz. Âdem olduğunu, eşinin ve onlardan devam eden soylarının bugüne değin tüm insanlığın o aynı nefisten yaratıldığını söylemektedir. Elmalılı, eşyanın tabiatın eseri olmadığı ve yaratıcının kudretine değinerek "bir babadan erkek çocuk olabildiği gibi dişi de olabilir. Eğer bu işlem eşyanın tabiatına göre olsaydı bir erkekten dişinin çıkması mümkün olmazdı. Tabiatta düzen ve uyum hâkimdir. Oysaki bu yaratılışta ne erkek dişinin bir uyumu ne de dişi erkeğin bir uyumudur. Bunlar aynı kökün değişik çeşitleridirler"[650] demektedir.

Buna göre böyle nicelikte ve nitelikte ölçüp biçip yaratan Kâdir-i Mutlak olan yaratıcı önce bir nefis, bir beşer olarak Âdem'in şahsını, ondan da tüm insanlığı yaratıp herkesi bir tek tür yapmıştır. Nefsi Vâhide'nin nekre olması bir ferdi münteşire delalet etmektedir. Bunun için insan türünün başlangıcı olan Âdem'in şahsı için geçerli olduğu kadar muhataplarının sınıflarına göre zürriyet babası olan her kişi için de geçerlidir. Bu ifade herkes için geçelidir. Kureyş'in atası Kusay olduğu da söylenmiştir. Hitabın anlamı "ey Kureyş, ey Arap kabileleri, ey Arap ve Arap olmayan Âdem soyları ve ey Âdem evlatları" olarak kabul edilebilir. Allah hepinizi bir sülale, tek bir cins, bir cemiyet, bir ümmet olmak üzere tek bir nefisten, bir tinet ve ruhtan yaratmıştır.[651] O halde dünkü bir Âdem bir müddet sonra büyük bir ailenin, bir kabilenin, bir ırkın babası olmaktadır. Aşılamayı yapan erkek olduğundan dolayı da türemenin başlangıcı erkek olmuş oluyor. Başlangıca göz atıldığında türemenin ikiden dört, dörtten sekiz şeklinde matematiksel bir oran takip etmesinden dolayı da milyarlarca insanın kökünün, insanlığın başlangıcı olan Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya dayandığı sabit olmuş olur. Bu ikisi arasında kök birliğini ifade eden bir nefis ilişkisi mevcuttur. Bu ilişkide aşılamayı yapan erkek önce kadın ise sonra gelmektedir. O kadın bu nedenle erkeğin ruhundan kopmuştur.[652]

---

[649] Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 57-58.
[650] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/553-554.
[651] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/205.
[652] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/556.

Elmalılı'nın ilk ifadelerine baktığımızda Nefsi Vâhide için Hz. Âdem'i işaret ettiğini söyleyebilirdik ancak konunun ilerleyen safhalarında aslında eşinin de aynı özden yaratıldığı fikrine sahip olduğunu anlamış oluyoruz. Kök birliği olarak ifade ettiği bu öz sanıldığının aksine bugüne değin gelen herkesin aynı Nefsi Vâhide'den yani Hz. Âdem'in de yaratıldığı aynı özden yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. O öz, Hz. Âdem bile olmuş olsa durum aynı olacaktır.

2.3.2.5. Hz. Âdem ve Eşinin Yaratılışı

Kur'an-ı Kerim'e göre Âdem'in yaratılışının diğer insanlarınki gibi olmadığı kesindir. Onun sudan topraktan veya çamurdan yaratıldığına dair ayetler mevcuttur. İlgili başlıklarda buna değinmiştik. Âdem'in yaratılışının bu özel durumu dışında ilk yaratılan insanın Âdem olup olmadığı ve bir tek kişi mi yaratıldı yoksa birçok mu Âdem ya da insan vardı gibi soruların cevabı ise Kur'an-ı Kerim'de net verilmemiştir. İslâmî kaynaklarda insanlığın atası olması sebebiyle "ebu'l-beşer", Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın seçkin kıldığı kişiler arasında sayılmış olduğundan "safiyyullah" unvanlarıyla da anılmaktadır.[653]

Nisa suresinde geçen Nefsi Vâhide[654] lafzının Hz Âdem'in ilk insan olduğuna dair işaret olunduğu kabulü vardır.[655] Hz. İsa'nın durumunun aynı Âdem gibi olduğu ve onun da topraktan yaratıldığı[656] ifadesi bu görüşü desteklemektedir. Bu özellikle bir ebeveyne sahip olmamayı belirtmektedir. Buna göre bu iki peygamberin yaratılışındaki olağan üstü duruma işaret edilmiştir.[657]

Fâtır suresinde toprak ve nutfe aşamasından sonra insanların "çiftler" haline getirildiği[658] ifade edilmektedir. Mehmet Okuyan bu ifadeyi Âdem ile birlikte başka insanların varlığına ve erkek ve dişi iki çift değil, ilk türün pek çok insan çifti şeklinde yaratıldığına delil olarak kabul etmektedir. İnsanların yaratılıp suretlere sahip kılınmasından[659] söz edilirken "küm" (كم) siz/sizi şeklinde çoğul kullanılmıştır. Sonra meleklere "Âdem'e secde edin" emri verilmiştir. Bu durum o esnada pek çok insanın bulunduğunu ve Hz. Âdem'in bu insanlar arasından seçildiğini gösterir

653 Süleyman Hayri Bolay, "Adem", *DİA* (İstanbul: TDV Yay.,1988), 1/358.
654 Nisa 4/1
655 Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 167.
656 Ali imran 3/59
657 Bolay, "Âdem", 1/358
658 Fatır, 35/11
659 Araf 7/11

demektedir.[660] Elmalılı da bu ifadeyi "tek bir kişi değil tüm insan cinsine ait bir şeref ve ayrıcalıktır" diyerek açıklar. Ona göre Âdem ismini burada ilk insan olması hasebiyle değil de insan cinsini temsil eden bir misal ya da cins ismi olarak düşünmek daha uygundur. Sizi yeryüzünde halifeler yapan[661] hitabını da aynı şekilde anlamak gerekir.[662] Esed'e göre de Âdem ismi bütün insan soyunu simgelemektedir.[663]

Okuyan'a göre sekiz çift enam[664] ibaresine hayvanlar değil de "hayat sahipleri" anlamı verilirse dört çiftten oluşan sekiz grup insan veya dört/sekiz ırk gibi manalar devreye girebilir. Ona göre eğer bu mana doğru olursa ilk insanların evlenmesi, insanların kıtalara nasıl yayıldığı ve ırkların oluşması soruları cevaplanmış olacaktır.[665]

Elmalılı da insandan önce bazı varlıkların olduğunu ve onların insan diye anılmadıklarını söylemektedir. Allah, insan için insan diye anılmayan[666] bir zamandan bahsetmektedir. Buradaki insandan maksat Âdem veya Âdemoğullarıdır. Elmalılı'ya göre bu ifadenin hepsini kapsayıcı şekilde insan cinsini kastettiği doğrudur.[667] Buradaki mana tek bir insanın tam ve kâmil hale getirilinceye kadar ki süre midir yoksa ilk başta başka suretler de var edilip onlar içinden sadece Âdem'in seçilip insan olarak vasıflanması mıdır diye düşünülebilir. Buna göre Hz. Âdem'in her manada tam olabilmesi için yani hem bedeni hem de ruhi anlamda tamamlanabilmesi için belirli bir sürenin geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim Abdullah b. Abbas'tan nakledilen bir rivayette, Âdem'in çamur halinden başlayarak her yaratılış safhasında kırk yıl kaldığı belirtilmektedir. Fakat bu rakamı kesin kabul etmeyip çokluktan kinaye saymak gerekir.[668] Ayetteki ifadeye göre insan var edilmeden önce aslında bir şeyler var olmuştur, ancak onlar anılmamıştır. Bu; var olan bir şeyler vardı ama onlar insan olarak kabul edilmemektedir anlamına gelebilir. Elmalılı bu anılmayanlar için "başlangıçta ilk maddeleri olan unsurlar ve madenler, sonra onlardan aşama aşama yaratılıp orta maddeleri olan bitkiler, hayvansal gıdalar,

[660] Okuyan, *Kıssalar ne söyler*, 74,75.
[661] Fatır 35/39
[662] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/16,17.
[663] Esed, *Kur'an Mesajı*, *1/*270, not: 10.
[664] Zümer 39/6.
[665] Okuyan, *Kıssalar ne söyler*, 75.
[666] İnsan 76/1
[667] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/467
[668] Bolay, "Âdem", 1/ 358.

çamur hülasası ve meniye doğru ilerleyen mertebeler içinde gelen bir şey olmuş fakat insan diye anılmamıştı" demektedir.[669] Buna göre birçok insansı suretin var edildiğini değil, insan olarak yarattığı varlığın en mükemmel hale gelinceye kadar geçirdiği süredeki hallerine insan denilemeyeceğini kastetmiş olmaktadır.

Âdem'in ilk hilkati ne olursa olsun, onun bu yaratılışta insan ve Âdem değilken, ilk olarak bir insan ve beşer olması ve ondan önce bitki ve hayvan varsa da, insan bulunmaması ve insanın bir "ol" emriyle var olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bundan anlaşılan ise bitki, hayvan ya da insan her birisinin ilk tohumlarının kendi cinslerinden olmadığı ve her birinin ilahi yaratma ile olduğu ve bunların kadim ve ezeli olmadıklarıdır. Yine ona göre ilk insan bir hayvan tohumundan var olmuştur diye şüpheye düşmek de asıl meseleyi değiştirmeyecektir. Çünkü ilk insan yine bizzat yaratılmıştır. Velev ki Âdem bir hayvandan doğmuş olsun, o yine de "ol" emrine muhataptır.[670] Buna göre bir tek Âdem değil de pek çok olsaydı bile durum değişmeyecekti diyen Elmalılı, akıl açısından bir Âdem'den fazlası zorunlu ve kuvvetli olmayıp, babasız insan olmayacağını savunanların ise başlangıçta bir değil birçok babasız insanlar bulunduğuna hükmetmek istediklerini, bunların ise ilimde ve imanda kuvvetliyi bırakıp şüpheye koştuklarını belirtmektedir.[671]

Elmalılı insanın yaratılış sürecinde ıstıfa kanunundan söz etmektedir. Seleksiyon manasına gelen ıstıfa kanununa göre beşerin ıstıfasından başlayarak insanoğlunun tüm varlık içinde en gelişmiş tür olduğuna dikkat çeker. Bugün devam eden insan türünün yaratılışında başlangıç noktası olarak Âdem vardır. İnsan yok iken, hatta insan tohumu da yok iken insanı yaratıp meydana getiren Allah, onu ıstıfa üzerine ıstıfaya tabii tutmuştur. Yaratılmış olan tüm varlıklar arasından Âdem'i seçip ıstıfa etmiştir. Beşer soyu üzerinden henüz bir üreme aşaması geçmediği halde o zamanki mahlûkat arasından ve hepsinden seçkin, saf ve temiz bir fıtratla yaratmıştır. En başta var olan insan, bir insandan doğmamıştır. Buna şöyle yaklaşmak gerekir. Her insan Allah'ın mahlûkudur.[672]

[669] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/498.
[670] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/420.
[671] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/420-421.
[672] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/394-395.

Elmalılı'nın bu tarz konuları ele alırken Allah'ın varlığını ispata çok önem verdiği görülmektedir. Bizce çabasının nedeni o dönemde ülkemizde yayılmaya başlayan pozitivizm, materyalizm ve ateizme reddiye yapmaya çalışmaktır.

Yüce Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini[673] buyurduğu ifade için Elmalılı yaratılmış olan insan türünün ilki olarak Âdem'i işaret eder demektedir. Âdem dilin esası olan isimleri birdenbire anlatma ile bilmiş değildir. Terbiyenin hükmü gereğince tedriç içinde, azar azar ilerleyerek, insanın öğrenme hususundaki fıtratına uygun olarak belleteceğini anlamak gerekir. İşte bu gibi insan türüne has tüm duygular türün ilk ferdi Âdem'den miras kalmıştır. Âdem'den önceki varlıklar her ne türden olursa olsunlar, lisandan mahrumdurlar ve bundan dolayı insan değildirler. Lisan özelliği ayrıca Âdem'in hilafetine de işarettir.[674] Elmalılı insanın belirli bir zaman içinde gelişerek, en kâmil seviyeye ulaştığını ve onun da Hz. Âdem olduğunu ve tamamen bağımsız bir tür olarak topraktan yaratıldığını söylemektedir.

Nefsi Vâhide başlığında Âdem'in ve eşinin tek bir nefisten yaratılması konusunu açıklamıştık. Ancak bu eşin adı Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Onun isminin "Havva" olduğu Tevrat'ta ve bazı hadis kaynaklarında belirtilmektedir. İslami literatürde de bu şekilde kabul edilmektedir. Ayrıca Âdem'in eşinin yaratılmasıyla ilgili bazı ihtilaflar vardır.

Tevrat'a göre Havva ismi, bütün yaşayanların annesi olduğu için "canlı yaşayan" anlamındadır ve Hz. Âdem tarafından verilmiştir.[675] İnsanın yaratılışıyla ilgili ruhban metnin ilkinde insanın erkek ve dişi olarak yaratıldığı, ikinci metinde ise önce erkeğin sonra kadının yaratıldığı belirtilmektedir.[676] Tekvin, Adamın yalnız olmasının iyi olmadığı için Rab tarafından ona bir yardımcı yapacağını[677] bildirir. Sonra "Adamı bir uykuya daldırır, onun kaburga kemiklerinden birini alarak bir kadın yapar.[678] İkisi cennette yaşarlarken yılan kadını kandırır ve yasak meyveden yer, sonrada kocasına yedirir. Cennetten çıkarılırlar."[679]

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem ve zevcesi olarak bahsedilip isim belirtilmemiştir. Hz. Âdem'le eşinin birlikte aynı nefisten yaratıldıkları, cennette

[673] Bakara 2 /31
[674] Elmalılı *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/324-326.
[675] Tekvin 3/20
[676] Ömer Faruk Harman, "Havva", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16/542-543
[677] Tekvin 2/18
[678] Tekvin 2/21-22
[679] Tekvin 3/4- 6-24.

yaşadıkları ve sonra oradan çıkarıldıkları belirtilmektedir.[680] Hadislerde ise "Havva" Hz. Âdem'in eşinin adı olarak zikredilmektedir. İbn-i Abbas, İbn-i Mes'ud ve bazı sahabeden gelen rivayete göre; Cenab-ı Allah, iblisi cennetten çıkarıp, Hz. Âdem (As.)'i cennete yerleştirince, Hz. Âdem (As.) orada tek başına kaldı. Onunla beraber yalnızlığını giderecek kimse yoktu. Bu sebeple Cenab-ı Allah, ona bir uyku verdi, sonra sol tarafının kaburga kemiklerinden birini alp yerine et koydu ve o kaburgadan Havva validemizi yarattı. Hz. Âdem (As.) uykudan uyanınca başucunda oturan bir kadın buldu ve ona "Sen kimsin?" diye sordu. O, "Bir kadın" cevabını verdi. Hz. Âdem, "Niçin yaratıldın?" dedi. O, "Sen bana ısınasın diye yaratıldım" dedi. Melekler: "Onun ismi ne?" diye sordular. "İsmi Havva" dediler. "Niçin Havva diye isimlendirildi" dediler. (Birisi) "Çünkü o canlı bir şeyden yaratıldı" dedi şeklindedir.[681] Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadise göre de "…Kadınlar eğe kemiğinden yaratılmıştır…"[682] buyrulmaktadır. Bu izahların Tekvin' deki yaratılış kıssası ile olan benzerlikleri dikkat çekicidir.[683]

Müfessirlerin çoğu ayetteki Nefsi Vâhide'den kastın Âdem, eşinin de Havva olduğu hakkında bir icmanın varlığından söz ederler. Ancak icma ahbar değil ahkâm ayetlerinde olacağından bu konu tartışmalıdır.[684]

Râzî "Sizi tek başına yaratılmış bir nefisten; sonra da o nefisten onun eşini yarattı" demektedir.[685] Muhammed Esed de konuyu Muhammed Abduh'un görüşleriyle açıklamaktadır. Abduh insan soyunun ortak kökenini ve kardeşliğini vurguladığı için insanlık karşılığını tercih eder ve Tevrat tasvirlerini reddeder. Esed ayrıca nefse "canlı" anlamının verilmesinin mantığını da buna bağlar. Ebu Müslim'in "onun kendi cinsinden eşini yarattı" şeklindeki görüşünü de aynı doğrultuda bularak "her iki cinsin bir tek canlıdan" türetildiğini söylemektedir.[686]

Elmalılı Âdem'in eşinden bahsedilen ayetleri yorumlarken "Havva" ismini kullanır. Râzî de müfessirlerin, ayetteki "zevce" (eş) kelimesinden kastedilenin, Kur'an-ı Kerim'de bahsedilmese de, Hz. Havva olduğunda ittifak etmişlerdir,

---

680 Nisa 4/1, Bakara 2/35, Araf 7/19, Taha 20/117
681 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/387-388.
682 Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi'z-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Mütercim ve Şârih: Kamil Miras (Ankara: DİB Yay., 1983), 11/305, Hadis No: 1816.
683 Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 160.
684 Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 57.
685 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/138.
686 Esed, *Kur'an Mesajı, 1*/132-133, not:1.

demektedir.[687] Elmalılı bu nedenle Nefsi Vâhide'nin de Hz. Âdem olduğunu, eşinin ve onlardan devam eden soylarının -bugüne değin tüm insanlığın- o aynı nefisten yaratıldığını söylemekle beraber,[688] "Allah hepinizi bir sülale, tek bir cins, bir cemiyet, bir ümmet olmak üzere tek bir nefisten, bir tinet ve ruhtan yaratmıştır." da demektedir.[689] Biz Elmalılı'nın bu şekilde ifade etmesinin söylenen icmaya aykırı davranmaya çekindiğini, ancak Nefsi Vâhide kavramının Hz. Âdem'e indirgenemeyeceğini de fark ettiğini düşünmekteyiz. O halde mana bize göre insan neslinin erkeği nereden yaratılmışsa eşi de aynı yerden yaratılmıştır şeklindedir. Hz. Havva, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden değildir. Buradaki "ha" zamiri Nefsi Vâhide tamlamasına, yani ilk cana, cevhere, öze gitmektedir.[690] Ayrıca burada bir "mitoz bölünme" yaşanmış olabilir. "Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan" ifadesine göre bu iki hücreden pek çok erkek ve kadın yaratılıp, yayılmıştır.[691]

Hücurat suresinde geçen "zeker" (زكر) ve "ünsa" (أنثى)[692] kelimelerinin de aslında Nefsi Vâhide denen hücre türünün erkeğini ve dişisini ifade ettiği söylenebilir. Buna göre Hz. Âdem'in çocukları arasındaki ensest evlilik ve Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılıp onunla evlenmesi yanlışlığından kurtulunmuş olunur. Bu iki konu da istismar sebebidir. Ayrıca ayetin devamında bir şirkten bahsedilmesi Nefsi Vâhide tamlamasının sadece Hz. Âdem ve Hz. Havva olamayacağını gösterir. Çünkü bir peygamberin şirke girmesi asla düşünülemez.[693] Elmalılı'ya göre buradaki ifade, Hz. Âdem ile Hz. Havva ya da bir ana ve babadan doğmuş olan insanoğludur.[694]

Hz. Âdem kendi parçasından alınan bir kadınla evlendiğinde bazı çevrelerce istismar sebebi olarak görülen bu görüşe göre ikisinin de aynı özden yaratılmış olması bir nebze de olsa akla yatkın görünmektedir. Ancak bu yaratılan özü eğer ikisi paylaşıyorsa bir kardeşlik manası verilerek de yanlış yorumlanmaya açıktır. Mitoz bölünme düşüncesiyle de aynı yanlışlığa düşülebilir. Nefsi Vâhide'nin Hz. Âdem olması ve eşinin de ondan yaratılması düşüncesi de aslında yine ikisinin de aynı

---

687 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/388.
688 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/553-554.
689 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/205.
690 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 77-78.
691 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 74.
692 Hucurat 49/ 13.
693 Okuyan, *Kıssalar ne söyler,* 81.
694 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/ 231.

özden yaratıldığı fikrini doğurmaktadır. Bazı rivayetlerde ya da Tevrat metinlerinde söylendiği gibi bu bir kaburga kemiği olmayabilir. Allah'ın Âdemi vesile kılarak kadını yaratması da dolaylı yoldan Nefsi Vâhide'den eşini yaratma olacaktır. Kanaatimizce Nefsi Vâhide ile kastedilen ilk öz olarak neyi ya da kimi alırsak alalım, durumda herhangi bir değişiklik olmayacaktır.

2.3.2.6. Halife Meselesi

Yüce Allah meleklerine yeryüzünde bir halife yaratacağını haber vermiştir.[695] Bu halife kelimesinin Âdem'i işaret ettiği kabul edilir. Belirtmek gerekir ki burada bahsettiğimiz halife kelimesi, İslam dünyasında sıkça kullanılan ve siyaset alanındaki devlet yönetiminin başındaki halife değildir. Ayetteki ifade yeryüzünün halifesi şeklindedir. Bu nedenle de birinden sonra gelen, onun yerini alan, onu temsil eden, onun işlerini üzerine alıp onun yerine ve onun adına yapan kişi demektir.[696] Allah'ın yeryüzünde yaratacağı halife ya Allah'ın halifesidir ya da daha önce yeryüzünde yaşamış şuurlu varlıkların halifesidir; onların yerine gelmiş, onların yerini almıştır.[697]

Bir görüşe göre ayette Allah, meleklere yeryüzünde bir halife yaratacağım değil, kılacağım/yapacağım demiştir. "Câıl" (جاعل) kelimesini kullanmıştır. Bu yaratılmışlar içinden bir görevlendirme olduğunu gösterir. Ayrıca meleklerin "ya rab sen yeryüzünde fesatlık çıkaracak ve kan dökecek varlığı mı halife yaratıyorsun" tercümesi sorunludur. Ayette geçen "yesfikü ve yüfsidü" (يفسد يسفك) fiilleri şimdiki zamandır. "Şu anda fesatlık çıkarmakta ve kan dökmekte olan bu varlığı mı halife yapıyorsun" diye anlamak gerekmektedir. Yeni birini yaratmak değil, yaratılmışların içinden birini seçmek buradaki manadır.[698] Mehmet Okuyan'ın bu çevirisi ve yorumuna bakarak halife ünvanını alacak kişinin ilk insan ya da Âdem olmadığı ve o esnada yaratılmış olan insansı varlıklar arasından birinin halife seçilmesine meleklerin şaşırdığı gibi bir mana ortaya çıkarmaktadır. Elmalılı'nın ıstıfa kanunuyla açıkladığı ve içlerinden en iyi ve en mükemmeli olanın halife seçilmesi buradaki mantığa daha uygun olabilir.

---

695 Bakara 2/30
696 Olguner, *İnsan ve İslam,* 19.
697 Karaman vd., *Kur'an Yolu,* 1/100
698 Ayet çevirileri için bkz: Okuyan, *Kıssalar ne söyler*, .91-92.

Râzî, halife kelimesi için Allah'ın Hz. Âdem'i nasıl yarattığına ve onu nasıl şereflendirdiğine delalet eder, demektedir.[699] Râzî ayrıca Halife için iki görüş olduğunu söyler. İlki; halife Hz. Âdem'dir, diğeri ise Hz. Âdem'in zürriyetidir. Bu görüşte olanlara göre insanoğlunun nesilden nesile birbirinin yerine geçecek olması kelimenin manasına uygundur. Ayrıca "Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, O Allah'tır"[700] ifadesi bu manayı takviye etmektedir.[701] Mustafa Öztürk'e göre halifeden maksadın genel manada insan ya da insan türü olduğudur. Âdem'in değil de beşer türünün halife olması ise yeryüzünde nesilden nesle birbirinin yerine geçecek olmasıdır. Âdem'in cennette yaratıldığı görüşü hâkimdir. Oysaki ayette yeryüzünde halife yaratılacağı haber verilmektedir.[702]

Elmalılı ise halife için Allah'ın kendi iradesinden kudret ve sıfatından ona bazı görevler vereceği, kendisine bağlanarak vekil olarak yarattıklarım üzerinde bazı kullanma yetkilerine sahip, Allah adına hükümlerini icra edecek ve yürütecek kişi olduğudur. Sonrasında gelen kişiler de halef olarak aynı görevi icra edeceklerdir. Görüldüğü üzere Elmalılı halife için Âdem'i ya da ilk insanı belirli bir şekilde söylememektedir. Ancak Allah'ın "yerde" ifadesini kullanması çamurdan beşer yaratacağım[703] ifadesini anımsatarak insan türünü kastettiği açıktır. Nesilden nesle devam edecek bu asil ve şerefli göreve insan getirilmiştir.[704] Ardından gelen diğer ayette ise Allah Âdem'e meleklere isimlerini haber vermesini buyurur ve Âdem de isimleri bildirir.[705] Bu hitap halifenin kim olacağına işaret etmektedir.[706] Bu anlatıma bakarak insan türünün ilki olarak Âdem'in halife olduğu ve onun soyundan gelen Âdemoğullarının bu görevi devam ettireceği anlaşılmaktadır. Burada asıl vurgu insana verilen sorumluluktur. Bu sorumluluk tüm âlemi uğruna yarattığı ve hizmetine sunduğu insanoğlunun temel yaratılış gayesine uygundur.

Canlıların yaratılışı hakkında Elmalılı'nın genel düşüncelerine baktığımızda onun kendinden önce gelen düşünceleri iyi bir değerlendirmeye tabii tuttuğunu kabul ettiğini ya da reddettiğini net bir şekilde ifade ettiğini, dini akidelere uygunluk konusunda sıkıntılı bulduğunda ise tevakkuf etmeyi tercih ettiğini görüyoruz. Tüm

[699] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/*230*.
[700] Enam 6/165.
[701] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/ 245.
[702] Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 168-170.
[703] Sad 38/71
[704] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/316-317.
[705] Bakara 2/33
[706] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/330

canlıların sudan yaratılışı hakkında hayatın devamlılığının sağlanması için gerekli olan madde olması şeklinde açıkladığı, evrimci görüşe göre suyun içinde başlayan organik hayatın kendiliğinden oluştuğunu, ancak buna katılmayarak suyun yapısal özelliğine rağmen bunu yapanın Allah olduğunu vurgulamaktadır. Sonrasında ise Allah'ın bitki, hayvan ve insan olarak her birini kendine has özellikte kendi tohumlarından yarattığını, materyalistlerin doğa kanunu diye açıkladıkları tezlerine itiraz ederek, âlemde görülen bu çeşitliliği yalnızca Allah'ın var edebileceğini söylemektedir. Özellikle insanın yaratılışı hakkında evrimci görüşün öne çıkmış fikri olan maymundan bir insanın doğumunu kabul etmez. Ancak tekâmül kuralları içinde kendine has maddesinden insan oluşumunu açıklar. Tekâmülcü yaratılış görüşünü benimseyenlerin fikirlerine itiraz etmediği, buna göre, unsurlar, sonra bitkiler, sonra hayvanlar, sonrasında ise insanların yaratıldığını, bunun bir süreklilik ve birbiri ardınca devamlılık olduğunu kabul eder. Ancak bu devamlılık için türler arası geçişi kabul etmediğini tekrar eder. Bir taraftan açık kapı bıraktığını düşündüğümüz bu görüşe ithafen de, bir hayvandan doğum olsa bile bunun yaratıcısının yine Allah olacağını vurgulamayı ihmal etmez.

Elmalılı topraktan yaratmayı hayata geçişte bir ıstıfa (seçme) olarak açıklar. Bu evrim teorisinde bulunan doğal seleksiyon gibidir. İlk insan bir çamur sülalesinden yaratılmıştır ve bu nutfenin meydana geldiği gıda maddeleri ile aynıdır. Bu şekilde ilk insanın yaratıldığı çamurdan sıyrılan öz ile nutfeyi oluşturan gıda maddelerinin aynı olduğunu dolayısıyla tüm insanların çamurdan yaratıldığını bunu tersine çevirdiğimizde ise ilk insanın da aslında çamurdan sıyrılan öz dediğimiz şey yani meniden yaratılmış olduğunu söylemiş olmaktadır. Bu görüşü ise Râzî'den almaktadır. Bugün birbirinin devamı olarak sürüp giden bu türün yaratılışında başlangıç noktası olarak Âdem vardır. Ondan önce yaratılan, ancak insan diye anılmayan varlıklardan da söz etmektedir. Onların yaratılış itibariyle kâmil seviyede bulunmadıklarını, özellikle de onlara lisan öğretilmediği için insan olarak anılmaya değer olmadıklarını söylemektedir. Lisan öğretimi ise Elmalılı'ya göre ruh üflenmesinin bir mertebesidir. İnsanın maddesel yaratılışı tamamlandıktan sonra Allah'ın ruh üflemesi ile kâmil bir insan olan Âdem, bu nedenle ilk insandır. Elmalılı'nın, anlayışın başladığı yer olarak tanımladığı ruh görüşüyle İslam filozoflarının faal akıl tanımı arasında benzerlikler vardır. İnsanın nefsini hayvani

ruhtan ayıran ve insana ait bilgiyi hakka ulaştırarak kendini ve başkalarını bildiren bu ruhtur demektedir.

Elmalılı'ya göre Nefsi Vâhide, Allah'ın herkesi bir sülale, tek bir cins, bir cemiyet, bir ümmet olmak üzere tek bir nefisten, bir tinet ve ruhtan yaratmasıdır. Kök birliği olarak ifade ettiği bu özden eşinin ve bugüne değin gelen herkesin yaratıldığını ifade etmektedir.

Halifelik meselesi için ise Allah'ın kendi iradesinden kudret ve sıfatından ona bazı görevler vereceği, kendisine bağlanarak vekil olarak yarattıkları üzerinde bazı kullanma yetkilerine sahip, Allah adına hükümlerini icra edecek ve yürütecek kişi olduğunu söyler. Net olarak Âdem ismini zikretmez ancak vurguladığı konu bu sorumluluğun insan soyuna verildiğidir.

SONUÇ

Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre Tanrı'nın varlığına ulaşmak için kişinin en başta yaratılışın nasıl olduğunu düşünmesi gerekmektedir. Felsefi bir alt yapıya sahip olan Elmalılı'nın hem nakli hem de akli ilimlerde söz sahibi olarak yaratılış hakkındaki görüşlerini araştırdığımız bu çalışmamız için yaptığımız ön araştırmalarda yaratılış konusunu detaylı olarak ele aldığını, ancak çalışmanın sonunda çoğu meselede kendinden önceki geleneğe bağlı kaldığını, Zemahşeri ve özellikle de Fahreddin Râzî'nin görüşlerini takip ettiğini görmekteyiz. Bilimsel verileri de yorumlarında sıkça kullanan Elmalılı'nın, yaşadığı dönem için oldukça detaylı ve anlaşılır bir dilde kaleme aldığı Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde özellikle yaratılış bağlamındaki asıl amacı, Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmektir. Bu şekilde 20. yüzyılın pozitivist bakış açısına bir cevap veya reddiye niyeti taşıdığını söylemek çok da yanlış olmayacaktır.

Elmalılı âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığını savunmaktadır. Bu yoktan yaratma ilk yaratılış için geçerlidir. Sonrasında ise evren illiyet kanunlarına göre işler. Ancak âleme yerleştirdiği kanunların cereyan etmesi yine Allah'ın "Ol" emrine muhatap olmalarıyla gerçekleşir. Mutlak determinizmi kabul etmeyen Elmalılı'nın nedensellik görüşü Gazâli ile paralellik arz etmektedir. Elmalılı âlemin yaratılış süreçlerini anlatırken bilimin verilerini de kullanır, ancak son tahlilde kendinden öncekilerin tercihlerine katılır. Tabiat kanunları diyerek bir yaratıcı vasfını yok sayanlara, maddeyi mutlak gerçeklik kabul eden materyalistlere ve sudûr görüşüne itiraz eder.

Canlıların bir evrim geçirdiğini, bunun da Allah'ın sünnetullahı olduğunu söyleyen Elmalılı, türler arası geçişi kabul etmez. Yaratılan her bir varlığın kendi özünden, kendi tohumundan yaratıldığını ve aşama aşama belirli bir tekâmül içinde geliştiğini söyler. Aynı zamanda insanın yaratılışının bitki ve hayvandan sonra olduğunu, insan varlığının onların hülasasından yaratıldığını söylemesi ise bir çelişki gibi durmaktadır. İnsandan önce insan diye anılmayan varlıklardan da bahseden Elmalılı, onların lisan özelliği taşımadıkları için insan olmadıklarını, lisanın ise ruh üflemenin bir mertebesi olduğunu söylemektedir. Ruh üflenen ve kâmil seviyeye ulaşan ilk insan ise Hz. Âdem'dir. Hz. Âdem ve eşinin ve onlardan devam eden tüm insanlığın aynı öz olan Nefsi Vâhide'den yaratıldığını, bu nedenle de halifelik

makamında insanın bulunduğunu belirtir. İnsan bu noktadan hareketle kendisinin ve âlemin yaratılışındaki bu acziyet çizgisinin nasıl mükemmelliğe evrildiğine bakarak yaratılış gayesine uygun olarak yaşamalı ve bu halifelik sıfatına yakışır şekilde yeryüzünde varlığını sürdürmelidir. İlk bakışta bu kadar basit bazı elementlerden oluşan bu aciz insanın, aşama aşama bir tedriç ve ıstıfa üstüne ıstıfa ile mükemmelliğe giden yolunu öğrenmesi, tüm hayatını buna göre dizayn etmesi, yaratıcısının kendisine verdiği değeri fark etmesi, bu değere layık olmaya gayret göstermesi, sonunda yine ona döndürüleceğini unutmaması için yaratılış aşamalarındaki kudreti idrak etmesini sağlayacaktır. Ayrıca tüm evrenin emrine verilmesi için muhteşem bir şekilde yaratıldığını bilmesi, kurgulayacağı hayatı ve varlıkla ilişkisi bakımından insanın fıtratına uygun yaratılışına dair değişim ve dönüşümlere etki edecektir.

Elmalılı'nın yaşadığı dönem pozitivist, materyalist ve Ateist düşüncelerin ön plana çıktığı ve gündemde olduğu bir dönemdir. Böyle bir ortamda yaşadığı için dönemin bilimsel iklimine kayıtsız kalamayan Elmalılı'nın yine de ihtiyatlı davrandığı görülmektedir. Bu şartlar altında kendisinin İslam'ın konuya ilişkin cevaplarını pozitif bilimlerin yaklaşım ve metodolojileriyle açıklamaya çalışması da beklenebilirdi. Ancak bilimin verilerine sadece işaret edip çok fazla yoğunlaşmamasının da bir güzelliği olduğuna inanıyoruz. Çünkü bilimin mutlaklığının tartışılır olması ve her geçen gün yeni buluşlar ile çürütülebilmesi kutsal bir metni bilimsel verilere hapsetmemeyi gerekli kılmaktadır. Elmalılı'nın bu manada dengeli bir tutum sergileyerek eserini kaleme aldığını ve gelenekten gelen bilgiyi iyi hazmederek bizlere sunduğunu düşünüyor, gelecek kuşaklara intikalinde yaptığımız bu çalışmanın da katkı sağlamasını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Akgün Tuncay. *Gazâli ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Akgün, Tuncay. "Gazâli'ye Göre Yaratma". *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Ocak-Haziran 2011), 17- 40.

Aktan, Fethi. *Modern Biyoloji*. Ankara: Ankara Üniversitesi Diyarbakır Tıp Fakültesi Yay., 1972.

Alper, Ömer Mahir. "İslam Felsefesinde Altın çağın Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. 5. Cilt. ed: Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2017.

Altunbaş, Yusuf. *Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Aristoteles, *Metafizik*,. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul:Sosyal Yay., 1996.

Aristoteles. "De Anima", *The Basic Works Aristotle*, Translated: J. A. Smith, Ed. Richard Mckeon, New York: Rondom Hause, 1941.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi. (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi).* 1 ve 2. Cilt. İstanbul: İBÜ Yay., 2006.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: AÜİF Yay., 1974.

Atay, Hüseyin. *İbn Sina 'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.

Aydeniz, Hüsnü. "Engels'in Materyalizmi ve Din Eleştirisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, (Erzurum 2010), 64-89.

Aydın, Hüseyin. *Yaratılış ve Gayelilik*. Ankara: DİB Yay., 7. Basım, 2011.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Farabi'nin Metafizik Düşüncesi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed: Bayram Ali Çetinkaya. 5. Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2017.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve İki İslam mütefekkirinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001), 171-181.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 15. Basım, 2019.

Baş, Erdoğan. "Sema". *DİA*. 36/453-455. İstanbul: TDV Yay., 2009.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yay., 13. Basım, 2017.

Bayrakdar, Mehmet. "Tekamül Nazariyesi". *DİA*. 40/ 337-339. İstanbul: TDV Yay., 2011.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyat Yay., 2001.

Bekiryazıcı, Eyüp, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Haziran 2003), 247-276.

Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili". *DİA*. 15/153-163. İstanbul: TDV Yay., 1997.

Bilkent Üniversitesi, "Gebeliğin oluşması ve Doğum" https://w3.bilkent.edu.tr/www/saglik-merkezi/genclik-danisma-birimi/ureme-sagligi/gebeligin-olusmasi-ve-dogum/ (Erişim 31 Temmuz 2020)

Birant, Kamiran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi.* Ankara: AÜİF Yay., 1958.

Birinci, Züleyha. "Nefs-i Vâhide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 47/47 (Aralık 2014), 152-164.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *DİA*. 1/358-363. İstanbul: TDV Yay., 1988.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *DİA*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yay., 1989.

Bolay, Süleyman Hayri. "Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozumu (*Ankara: TDV Yay., 1993), 125-139

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Atlas Yay., 2018.

Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye"de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*. İstanbul: Yağmur Yay., 1967.

Can Seyithan. *Fahreddin er-Râzî'de Yaratılış Teorisi.* Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Çağrıcı Mustafa. "Yer". *DİA*. 43/476-478. İstanbul: TDV Yay. 2013.

Demir, Remzi- Yurtoğlu, Bilal, "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciligin Türkiye'ye Girişi". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Yaz, 2001), 166-196.

Demirsoy, Ali. *Yaşamın Temel Kuralları*. Ankara: Meteksan A.Ş., 2003.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ Felsefesi". *DİA*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yay., 1999.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi.* Ankara: Otto Yay., 1. Basım, 2019.

Efil, Şahin. *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri.* İstanbul: Pınar Yay., 2002.

el-İsfahânî, Ragıb. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev: A. Güneş, M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yay., 2012

Erdem, Engin. *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

er-Râzî, Fahruddîn. *Tefsîr-i Kebîr.* Çev: S. Yıldırım vd. Ankara: Huzur Yay., 1. Basım, 1993.

Ersöz, İsmet, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yay., 1993), 169-177.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal tefsir*. Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1996.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev: Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yay., 1992.

Farabi. *el-Medinetü'l Fâzıla İdeal Devlet*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Yay., 6. Baskı, 2015.

Farabi. *es-Siyasetü'l Medeniyye.* Çev: Mehmet Aydın vd., İstanbul: Büyüyen Ay Yay, 2. Basım, 2012.

Fârâbî. *Felsefenin Temel Meseleleri (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içerisinde*). Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2003.

Frolov İvan. *Felsefe Sözlüğü*. Çev. Aziz Çalışlar. İstanbul:Cem Yay., 1991.

Gazâli. *Filozofların Tutarsızlığı*. Çev: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2019.

Gazâli. *İtikad'da Orta Yol.* Çev: Osman Demir.İstanbul: Klasik Yay., 2018.

Gazâli. *İtikat ta Ölçülü Olmak*. Çev. Hanifi Akın. İstanbul: Ahsen Yay., 2005.

Gazâli. *Mişkâtü'l-Envâr.* Çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yay., 2017.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 26. Basım, 2014.

Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü)*. 1.Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Harman, Ömer Faruk. "Havva". *DİA.* 16/542-545. İstanbul: TDV Yay., 1997.

İbn Haldûn, *Mukaddime*. Çev. Halil Kendir, 1. Cilt. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.

İbn Rüşd. *Faslû'l-makâl*. Çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 10. Basım, 2017.

İbn Sînâ. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergah Yay., 2018.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik.* Çev. E. Demirli-Ö. Türker. 1 ve 2. Cilt. İstanbul: Litera Yay., 2004.

İbn Sînâ. *Risale fi Mahiyyati'l-Işk*. Çev. A. Ateş. İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017.

İlhan Tunç, Aynur. "Plotinos Ve Farabi'de Sudûr Teorisi Ve Değerlendirilmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (Bhara 2007), 143-170.

Karakılıç, Celaleddin. "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılışı ve Görevleri", *DİB Dergisi* 11/3 (1972), 157-160.

Karaman, Hayrettin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri.* Ankara:DİB Yay., 6. Baskı, 2017.

Karaman, Hüseyin. "İslam Materyalistleri". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni.* ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5. Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 2017.

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay., 2017.

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *DİA*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yay., 2009.

Kaya, Mahmut. *Kindî Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yay., 1996.

Kılavuz, Ulvi Murat. "Araisü'l-Kur'an'da Yaratılış Kıssası". *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu,* ed. Mehmet Yalar vd. (Kasım 2009), 169-185.

Kılıç, Cevdet. "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 39-56.

Kınıkoğlu, Nihat. "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam". *Journal Of İslamic Research*. 7/1 (Wınter 1993-94), 73-81.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976.

Koç, Emel. "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları". *T.C. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 1/2 (Kasım 2009), 75-96.

Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yay., 1986

Kutluer, İlhan. "Batılılaşma". *DİA.* 5/152-158. İstanbul: TDV Yay., 1992.

Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *DİA.* 34/335-339. İstanbul: TDV Yay., 2007

Kutluer, İlhan. "Ruh". *DİA*. 35/193-197. Ankara: TDV Yay., 2018.

Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yay., 1998.

Nabi, Muhammed Noor. "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi., Çev. O. Elmalı, H. Ömer Özden. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 33, (2010), 221-227.

Nesefi. *Tabsiratü 'l-Edille fi Usüli 'd-Din* (Tenkitli Neşir). Haz. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yay., 1993.

Okşar, Yusuf. *İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Okuyan, Mehmet. *Kısa Sûrelerin Tefsiri.* İstanbul: Düşün Yay., 2013.

Okuyan, Mehmet. *Kıssalar ne söyler Yaratılış ve Hz. Adem*. İstanbul: Düşün Yay., 5. Basım, 2018.

Olguner, Fahrettin. "Filozof Platon'dan Porphyrios'a Mektup". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi.* 4, (1980), 249-259.

Olguner, Fahrettin. *İslam ve İnsan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2017.

Öktem, Ülker. "Charles Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimattaki Etkileri". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Bahar 2011), 1-24

Özafşar, M. Emin vd. (ed) *Hadislerle İslam*. İstanbul: DİB Yay., 2017.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer Yay., 3. Basım, 2017.

Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yay., 1991), 2-24.

Platon. *Devlet*. Çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2009.

Plotinus. *Üsûlûcyâ Aristotelesin Teolojisi*. Çev. Cahid Şenel, Ankara: Tüba Yay., 2017.

Sagan, Carl. *Kozmos Evrenin ve Yaşamın Sırları.* Çev. Reşit Aşçıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1997.

Sarıtaş, Kamil. "Muhammed Hamdi Yazır'ın Ruh Anlayışı". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/12 (Summer 2016), 182-204.

Sönmez, Vecihi. "Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkar Düşüncesi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, (2017), 271-295

Şekerci, Ahmet Erhan. "Gazâli'de Nedensellik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed: Bayram Ali Çetinkaya, 6. Cilt. İstanbul: İnsan Yay.,2. Basım, 2017.

Şenel, Cahit. "Yeni Eflatunculuk". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed: Bayram Ali Çetinkaya. 2. Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2017.

Şeyh, M. Said. "Gazâli" *İslam Düşüncesi Tarihi*. 2. Cilt. Ed. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yay., 1990.

Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı.* İstanbul: İstanbul Yay., 2013.

Taslaman, Caner. *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı.* İstanbul: İstanbul Yay., 2018.

Topaloğlu, Bekir. “Hâlık”. *DİA*. 15/303-304. İstanbul: TDV Yay., 1997.

Topaloğlu, Bekir. “Hudus”. *DİA*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yay., 1998.

Turhan, Kasım. “Âmirî”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüven.*, ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5. Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2017.

Türker, Ömer. “ Nefis”. *DİA*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yay., 2006.

Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *DİA*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yay., 2006.

Uslu, Ferit. *Tanrı ve Fizik*. Ankara: Nobel Yay., 2. Basım, 2010.

Uslu, Serdar. *İlkçağ Felsefesi*. Eskişehir: AÖF Yay., 2012.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi.* İstanbul: Ülken Yay., 2005.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yay., 1998.

Wikipedia, “Rüzgâr”, https://tr.wikipedia.org/wiki/R%C3%BCzg%C3%A2r (Erişim 15 Mayıs 2020)

Wikipedia, “Tayf”, https://tr.wikipedia.org/wiki/Spektrum (Erişim 24 Temmuz 2020)

Wikipedia, “Tozlaşma”, https://tr.wikipedia.org/wiki/Tozla%C5%9Fma#:~:text=Tozla%C5%9Fma%20ya%20da%20polenle%C5%9Fme%2C%20bitkinin,Zigot%20geli%C5%9Ferek%20embriyoyu%20olu%C5%9Fturur. (Erişim 28 Temmuz 2020)

Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. Çev: Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yay., 2001.

Yakıt, İsmail. *Kur'ân'ı Anlamak*. İstanbul: Ötüken Yay., 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *DİA,* 11/57-62. İstanbul: TDV Yay., 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Arş”. *DİA*. 3/406-409. İstanbul: TDV Yay., 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İstiva”. *DİA,* 23/402-404. İstanbul: TDV Yay., 2001.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad: İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zehraveyn Yay., 2012

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Metalib ve Mezahib*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

Yıldırım, Mustafa. "Plotinus ve Farabî'de Sudûr". *Felsefe Dünyası Dergisi,* 11 (Mart 1994), 43-51.

Yıldız, Nedim. *İlkçağ Felsefesi.* Eskişehir: AÖF Yay., 2012.

Yılmaz, M. Necip. "Filibeli Ahmet Hilmi ve Materyalizme Yönelttiği Eleştiriler". *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı.* (Mayıs 2014), 347-374.

Zemahşeri. *el-Keşşaf.* Ed: Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.

Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi'z-Zebidi. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Mütercim ve Şârih: Kamil Miras. 11. Cilt. Ankara: DİB Yay., 1983.